Consultes .. de Paris
1842 e 1843


NAZIONALE
BIBLIOTECA
VITT. EMANUELE
8
42
A
36
ROMA

IDEA THEOLOGIÆ SPECVLATIVÆ,

PAVCIS MVLTA COMPLECTENS de Deo, de Christo, de Angelis, & de Gratia.

EDITIO VIII.

A mendis quamplurimis accuratissimè expurgata.

Authore,

D. PETRO A S. IOSEPH, FVLIENSI.

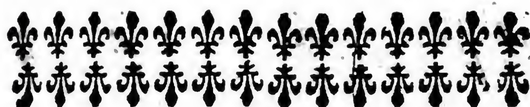


LVGDVNI,

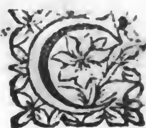
Sumpt. ANTONII BEAVIOLLIN ET MICHAELIS GOY.

M. D. C. LXVI.

Cum Approbat. & Permiss.



EMINENTISSIMO,
REVERENDISSIMOQVE
ALPHONSO LVDOVICO
PLESSIACO
DE RICHELIEV,
CARDINALI,
ARCHIEPISCOPO,
& Comiti Lugdunensi,
GALLIARVM PRIMATI,
magnoque Franciæ Eleemosynario.



VM primùm de edendâ hac Idea cogitaui, CARDINALIS EMINENTISSIME, *non mihi diu deliberandum fuit, quem ei patronum deligerem; cuius auspiciis in publicum esset prodıtura. In te enim statim intellexi conspirare rationes illas omnes, quas scriptores in Mœcenatibus suis desiderant, anti*

 ti

tiquam generis nobilitatem, Cardinalitiæ purpuræ splendorem, Archiepiscopalis dignitatis infulas, rerum Theologicarum peritiam; quodque apud me maius momentum habet, egregium earum virtutum, quæ pastorem decent, concentum. Maximè verò suspexi, & publico hoc elogio commendandam duxi charitatem illam eximiam, quæ te nuper impulit, vt in gratiam Lugdunensium tuorum pestilentiâ laborantium, animam si non poneres, saltem exponeres. Qua in re ostendisti, non te martyrio, sed tibi martyrium defuisse; habet quippe charitas, non secus atque fides, martyres suos, eoque titulo Ecclesia eos colit, qui inter ministeria correptis peste exhibita, diem olim suum obiere. Fecisti quoque vt tibi, non qua Cardinali modo, sed etiã qua Archiepiscopo Eminentissi

nentissi

nentissimi titulus meritò debeatur: quòd adeò illustria eminentissimæ charitatis argumenta populo curæ tuæ credito exhibueris. Hæc certè virtus quò infrequentior apud homines in alto dignitatum gradu constitutos, eò maiorem à me exigebat commendationem: neque æquum erat, vt intra vnius Vrbis ambitum concluderetur charitas illa, quæ totius orbis applausū merebatur; quæque vniuersis animarum pastoribus in exemplum proponenda erat. Est & alia ratio, Cardinalis Eminentissime, *quæ id genus obsequij erga Te, à tenuitate mea postulabat. Duæ sunt sorores ex eodem parente, quarū alteri nomen est Concordia, alteri Idea; ambæ Richeliorum fratrum amore captæ, nihil frequentius quàm sacrum hoc Cardinalium par in oculis, & in ore habent. Non*

aliam germanæ istæ ambiunt lucèm, quàm quæ ex vestra purpura micat, ratæ optabilius esse hocce tempore in tenebris iacere, quàm extra splendididissimum hunc solem versari. Non etiam illud Christi à plerisque vsurpatum, ignorant, qui non est mecum, contra me est; quare ne earum beneuolentia, aut fides in suspicionem veniat, ad genua vestra supplices deuoluuntur, indiuiduam vitæ societatem, cum Eminentiis vestris, nisi per vos steterit, inituræ. Summi quoque honoris habebunt loco, si earum alteri, Armandum Galliæ Administrum, alteri, Alphonsum Galliarum Primatem, tanquam fidei suæ signaculum, non acu in brachialibus pictum, vel in plumbi lamina stylo ferreo exaratum, aut celte sculptum in silice; sed fronti typis nunquam morituris.

ris infixum gestare liceat. Vnde timendum non erit, ne Virgines istæ ab Eminentiis Vestris vllo se vnquam casu diuelli patiantur; cum seiungi ab iis nequaquam poßint, quin eo ipso in proximum, prorsusque indeclinabile capitis discrimen se coniiciant. Sanè, cùm authore Augustino, nulla sit maior inuitatio ad amandum, quàm præuenire amando, nimisque durus sit animus qui amorem non vult impendere, & rependere renuit; dubium mihi non est. Cardinalis Eminentissime, *quin à benignitate tua sim impetraturus, vt soror hæc paruula tui amantißima, adoptatum tuæ Purpuræ osculum admittatur, tuoque foueatur sinu, vel vt minimum ius domicilij intra ædes tuas obtineat, Quidni verò: Cùm nuper* Eminentissimus Cardinalis *frater tuus illius germanæ oculis, ma-*

nibusque perhumaniter exceptæ non infimum in Palatio suo locum concesserit. Ita futurum sperat Idea, sperat &

EMINENTIÆ TVÆ,

Addictissimus
Fr. PETRVS A S. IOSEPH
Fuliensis.

AD



AD LECTOREM.

QVÆNAM consilij nostri ratio fuerit in hac summula edenda, vel ex illius titulo intelligi potest. Ideam Theologiæ proponimus, quæ passim alij fusissimè, & plerumque vsque ad nauseam, de Deo rebusque diuinis tractare solent, breuissimè complectentem. Opus quidem mole exiguum fateor, labore tamen, vt ingenuè dicam, minimè exiguo concinnatum. Vtinam quò plus operæ & otij in eo expoliendo posui, eò elegantiori cultu ornatum in appertum prodeat, nec mihi exprobrent Catones, quòd instar parientis Vrsæ, informem fœtum, vel cæcum, canum more profuderim. Certè ne membris mutilam, aut oculis carentem prolem ederem, ita breuitatem sectatus sum, vt nihil scitu dignum, quòd sciam, omnino intactum prætermiserim, & vbique quantum res patitur rebus obscurioribus perspicuitatem affundere quàm maximè conatus sim. An autem quem mihi proposui scopum, verè & ex animi sententia attigerim, aliorum erit iudicium. Dedi quoque operam vt quælibet resolutio, vna aut altera ratione eaque selectiore probetur, præcipuaque sententiæ oppositæ fundamenta conuellantur. Dimissis interim authorum allegationibus, quæ inutilem & parum gratam lectori properanti

moram

morám iniicerent.

Quamuis autem Doctoribus Scholasticis, suus cuique debeatur honor, ac præsertim S. Thomæ Aquinati Theologorum doctissimo & sanctissimo, à cuius sententia ægrè discedimus; in diligendis tamen opinionibus, eorum libertatem & ingenuitatem imitamur, qui non iurant in verba Magistri, quique rationibus magis, quam authoritatibus hominum ducuntur. Quò fit vt non tantùm in eodem libro, sed etiam non rarò in eodem capite, modò pugnem pro aliquo authore, modò contra illum arma vertam. Scilicet amicus Plato, amicus S. Thom. amicus Scotus, amici omnes alij Scholastici; sed magis amica veritas. Hanc solam inquiro, in eam mentis meæ, quantulacunque est, aciem totam intendo, & vbicunque occurrere visa fuerit, strictissimè complector. Vnde in spem venio, tenuem hunc laborem nostrum veritatis amatoribus, ingratum minimè futurum, iis maximè quos vel negotia à studiis diuturnioribus auocant, vel fastidium à laciniosarum tractationum lectione deterret, cum breuem, satisque ni fallor accuratam Theologiæ delineationem in hac summula, velut in tabella depictam habeant.

Ad methodum quòd attinet, Theologiam quæ in Scholis doceri solet, triplicem facimus, speculatiuam, sacramentalem & moralem. Speculatiua quatuor libris absoluitur, in quorum 1. agitur de Deo, & attributis communibus. In 2. Trinitatem cum

Incar

Incarnatione coniungimus, propter magnam connexionem quæ inter duo hæc profundissima fidei nostræ mysteria reperitur. Cumque Christus sit longè nobilior Angelis, non immeritò tractatio de Christo, secundum dignitatis locum, in Theologia speculatiua sibi vendicat. In 3. lib. tota disputatio circa Angelos versatur; & tandem in 4. de auxiliis diuinis, & gratia sanctificante, illiusque effectibus disseritur. Sacramentalis Theologia agit in primis de Sacramentis in genere: tum verò speciatim de Baptismo, Confirmatione; Eucharistia, Pœnitentia, Extrema vnctione, Ordine, & Matrimonio. Tandem Moralis tractationem & de virtutibus & vitiis complectetur.

Cæterùm quæ in Idea speculatiua leuiter attinguntur de physica prædeterminatione, aliisque eò spectantibus, lucem accipere poterunt ex suaui Concordia nuper edita, in qua quicquid ad grauissimam illam controuersiam spectat, fusissimè expendimus, communem sententiam, primaria illius fundamenta, contra plerasque nouas obiectiones, quibus nondum responsum erat, quæque studiosis Theologiæ difficultatem non exiguam ingerebant, defendendo: variisque Patrum testimoniis minimè vulgaribus, pro tenuitate nostra illustrando. Quare Concordia illa, post varias & accuratas aliorum de eadem re lucubrationes ad conciliandam libertatem cum prædestinatione & gratia, necessaria fortè non fuerit, multorum tamen iudicium

vetat

vetat, ne eam ad id omnino inutilem fore existimemus. Maximè quia vt monet August. 1. de Trinitate 3. *Non omnia quæ ab omnibus scribuntur, in omnium manus veniunt, & fieri potest vt nonnulli, qui etiam hæc nostra intelligere valent, illos planiores non inueniant libros, & in istos saltem incidant, ideoque vtile est plures à pluribus fieri diuerso stilo non diuersa fide, etiam de quæstionibus iisdem, vt ad plurimos res ipsa perueniat, ad alios sic, ad alios autem sic.* Vt vt sit, illud mihi assumendum puto ex Hieronymo circa finem commentarij in Ionam, *Cum venia audienda sunt quæ dicturi sumus, & conatus nostri fauore potiùs, & orationibus fouendi & adiuuandi, quàm spernandi, aure maleuola; quia carpere & detrahere vel imperiti possunt: Doctorum autem est, & qui laborantium nouere sudorem, vel lassis manum porrigere, vel errantibus iter ostendere.* Quòd si adhunc fastidiosus occurrat, cuius palato nostra hæc cibaria minùs arrideant, aut qui ex Iudæorum imitatione, & animam suam nauseare dicat super cibo isto leuissimo, ille certè nihil aliud audiet ex me, quam illud eiusdem Hieronymi epist. 50. seu Apologia ad Pammachium cap. 8. *Aut profer meliores epulas, & me conuiua vtere; aut qualicunque nostra cœnula contentus esto.*

MONI

MONITIO ALTERA.

DVo priores libri, in quibus agitur de materia omnium grauiſſima, ſcituque digniſſima, videlicet de Deo vno & trino, ac de Verbo Incarnato, in tantam breuiuitatem contracti erant, vt lucem pleriſque in locis deſiderare viderentur. Quare, ne meo hac in parte deeſſem officio prædictos libros denuo recognoui, & quæ in iis breuiùs, quàm rei dignitas poſtulabat, tractata erant, partim additione locorum Scripturæ, vel Patrum nonnullarum rationum vberiori confirmatione, & obiectionum ſolutione, illuſtraui. Ea porrò additamenra, ſaltem præcipua, hoc aſteriſco * margini affixo, indicantur, vt ſtatim in Lectorem oculos incurrant,

Facul.

Facultas admodum Reuerendi Patris Generalis.

EGo infra ſcriptus Abbas Fulienſis, & totius Congregationis Superior Generalis, facultatem concedo Dilectiſſimo nobis in Chriſto Domino Petro à Sancto Ioſeph, eiuſdem Congregationis Sacerdoti, edendi in lucem duos tractatus, quos elucubrauit, quorum vni titulus eſt, *Suauis concordia humanæ libertatis, cum immobili certitudine Prædeſtinationis, & efficacia auxiliorum gratiæ*, alteri verò *Idea Theologiæ ſpeculatiuæ*, dummodo præuia Doctorum cenſura fuerint probati. Datum apud noſtrum Fulienſe Monaſterium, die vigeſima ſeptima menſis Septembris, anno Domini 1638.

F. CAROLVS A S. PAVLO.

Appro

Approbatio Doctorum.

EGo Doctor Sorbonicus & Ecclesiæ Lugdunensis Theologus infra scriptus visis Tomis sub titulo *Idea*, *&* *Duobus de Casibus Conscientiæ*, impressis & à Doctoribus nostræ facultatis approbatis à D. Petro à Sancto Ioseph Fuliensi compositis veram Doctrinam continentibus, ipsos denuò typis demandari posse iudicaui. Lugduni die 22. Septembris 1665.

ARROY.

IDæam tum Thologiæ Speculatiuæ, cum Sacramentalis atque etiam moralis, nec non Summam Casuum Conscientiæ à D. Petro à Sancto Ioseph Fuliensi elaboratam, facillimâ atque compendiosâ methodo multa paucis complectentem iteratò mandari typis nedum nihil vetat, imò iuuat & confert plurimùm ad vtilitatem tyronum in Theologia. Sic ego infra scriptus Doctor Theologus Parisiensis censeo. Datum Lugduni hac die 10. Septembris an. Dom. 1665.

F. IOANNES ROBE'.

Per

Permiſſion de Monſieur le Procureur du Roy.

VEu l'Approbation cy-deſſus, & celle du Sieur Arroy, Preſtre Docteur en Sorbone du 27. du preſent Mois. Ie n'empéche pour le Roy qu'il ſoit permis à Michel Goy, Maiſtre Imprimeur à Lyon, d'imprimer le ſuſdit Liure, intitulé *Idea Theologiæ Moralis & Sacramentalis, & Summula Caſuum Conſcientiæ, Authore D. Petro à Sancto Ioſeph Fulienſi in tribus Tomis cum aliis, &c.* cy-deuant imprimé en cette Ville, Auec les deffenſes à tous autres en tel cas requiſes & accouſtumées. Fait à Lyon ce 23. Septembre 1665.

VIDAV.

SOit fait ſuiuant les Concluſions du Procureur du Roy. Fait à Lyon ce 24. Septembre 1665.

DESEVE.

IDEA



IDEA THEOLOGIÆ SPECVLATIVÆ,

PAVCIS MVLTA COMPLECTENS de Deo, de Christo, de Angelis, & de Gratia.

PROOEMIVM.

De ipsa Theologia secundum se.

RESOLVTIO I. Theologia est necessaria ad salutem.] Probatur, quia illud est necessarium ad salutem, quod est necessarium ad gignendam, fouendam, & roborandam fidem: Theologia ad hoc est necessaria, ergo est necessaria ad salutem. Maior patet, quia fides adeò est necessaria ad salutem, vt Paulus Hebræ.11. Affirmet, sine illa impossibile esse placere Deo. Minor verò sumi solet ex Augustino lib.14. de Trinit. c.1. & facilè ostenditur, quia cum res fidei captum humanum longè excedant, debent illustrari, & defendi ope Theologiæ, vt intellectus iis firmiter assentiatur; Eo vel maximè, quia assensus fidei debet esse prudens, qualis non esset si homo rebus

obſcuriſſimis,& difficillimis aſſensũ præberet, antequam ipſi ſufficienter eſſent explicatæ & variis rationibus confirmatæ.

Nota 1. Theologiam ſcolaſticam non extitiſſe ante Magiſtri tẽpora, quoad methodum, & ordinem quo traditur in ſcholis;qua ratione non eſt neceſſaria ad ſalutem, licèt ſit valde vtilis:extitiſſe tamen quoad ſuam ſubſtantiam,ſeu quatenus eſt habitus ſcientificus varias concluſiones ex reuelatis deducens, quo ſenſu dicimus eam ad ſalutem eſſe neceſſariã.

Nota 2.Non omnes qui ſaluãtur eſſe Theologos, eos tamen non ſaluari ſine ope Theologiæ; quæ proinde etſi non ſit neceſſaria in ſingulis,eſt tamen neceſſaria pro ſingulis, ſaltem vt plurimum, & ſpectata via ordinaria qua fides in adultis gigni,& augeri ſolet.

Dico vt plurimum, nam interdum contingere poteſt,vt quis extraordinariè, viſo, verbi cauſa,aliquo inſigni miraculo,tam efficaciter á Deo moueatur tantaque luce perfundatur, vt ſine alia declaratione,aut probationeMyſteriorum fidei,iis propoſitis ſtatim aſſentiatur.

Reſolutio II. Theologia non incongruè dici poteſt ſcientia propria] Ratio eſt, tum quia Theologia non poteſt commodè reduci ad vllum alium habitum intellectiuum, quàm ad ſcientiam,vt conſideranti patebit;tum quia cognitio diſcurſiua habens omnimodam certitudinem,meritò ſcientia vera,& propria dici poteſt, etſi non habeat euidentiam:ideò enim Philoſophi requirunt euidentiam in ſcientiis ñaturalibus, quia nulla cognitio naturalis poteſt

test esse certa, nisi sit euidens; atqui Theologia est cognitio discursiua, eaque certissima, vtpote innixa principiis fidei: ergo est verè, & propriè scientia, esto non sit euidens.

Nota. Theologiam defectu euidentiæ, non habere quidquid Philosophi communiter exigunt ad veram rationem scientiæ. Quod enim dicunt aliqui eam habere euidentiam consequentiæ, non sufficit, quia Philosophi præterea exigunt euidentiam consequentis, quæ hîc deest; neque etiam placet quod alij dicunt, veritates Theologicas clarè percipi per lumen aliquod medium inter lumen gloriæ, & lumen fidei: hoc enim repugnat manifestæ experientiæ, qua docemur, veritates illas semper in hoc vitæ statu manere obscuras. Nego tamen hinc sequi, Theologiam absolutè loquendo non esse propriè scientiam; quia sufficit, quod non minùs certa sit, quàm si esset euidentissima; nisi tota quæstio ad voces reducatur.

Neque dicas, certitudinem non sufficere in hæreticis, ad rationem scientiæ Theologicæ, ideóque nec sufficere in nostra Theologia: Nō enim est par ratio, quia certitudo hæreticorum est tantùm subiectiua, seu tenens se ex parte affectus; cùm eorum Theologia innitatur principiis fide humana, quæ ex se fallibilis est, creditis. Nostra verò certitudo est obiectiua, quia fundatur in principiis à Deo reuelatis, & fide diuina creditis. Vnde Theologia hæreticorum non est propriè scientia, cùm ex modo assentiendi, non repugnet eam esse falsam: At Theologia nostra, ob rationem

poſitam, non poteſt non eſſe vera:& hoc ſufficit, vt propriè dicatur ſcientia.

Nam quod Præterea obiiciunt aliqui, Theologiam agere de ſingularibus,& contingentibus,quæ certa non ſunt, facilè refellitur: quia agit,de illis vt cadunt ſub lumine diuinæ reuelationis,quomodo ſunt certiſſima.

Reſolutio III. Obiectum materiale primarium Theologiæ eſt Deus, ratio formalis quæ,Deitas; ratio verò formalis ſub qua,diſcurſus ex reuelatis.] Prima pars probatur, quia Deus principaliter conſideratur à Theologia,& gratia ſui,cùm ad alia non referatur.

Nota non opus eſſe quod ſcientia conſideret omnes veritates ſui obiecti abſolutè, ſed illas tantùm quæ cùm ipſius lumine proportionem habent.Nulla tamen eſt veritas diuina quæ ſub reuelationis lumine cadere non poſſit, & ex qua per legitimum diſcurſum concluſio aliqua deduci nequeat.

Secunda pars oſtenditur, quia quæcunque per ſe tractantur in Theologia reducuntur ad Deum qua Deus eſt: vel enim agitur de ipſa Deitate aliiſque ad eam intrinſecè ſpectantibus, vel de rebus quæ ad Deum vt ſic, tanquam ad ſuum principium & finem referuntur.

Neque dicas Theologiam agere de peccatis, quæ tamen ad Deũ vt ad ſum principium vel finem reduci nequeunt:agit enim de illis tãtùm per accidens,quatenus cum per ſe agat de mediis quæ ad Deum ducunt, conſequenter tractat de iis quæ ab illo auertunt.

Tertia

Tertia pars ſuadetur, quia cum variæ ſcientiæ conſiderent Deum vt Deus eſt, oportet vt quælibet feratur in tale obiectum ſub ſpeciali quadam ratione formali quæ aliis non competat, aliàs inter ſe non diſtinguerentur, ſicut ergo Thelogia beatorum conſiderat veritates diuinas ſub claro lumine gloriæ, ac proinde ſine vllo diſcurſu: Theologia verò naturalis diſcurrit de Deo ex principiis naturali lumine notis. Ita Theologia Chriſtiana, de qua agimus, varia demonſtrat de Deo provt per legitimum diſcurſum oriuntur ex reuelatis.

Reſolutio IV. Theologia vno modo ſpectata eſt vna ſpecie ſcientia, alio minimè.] Et quidem ſi agatur de Theologia adæquatè ſpectata, quatenus complectitur varias concluſiones, quarum aliæ ex duabus præmiſſis de fide, aliæ ex vna præmiſſa de fide, & altera naturali eruuntur, ſic non eſt vna ſpecie ſcientia, ſed multiplex. Siquidem aſſenſus deductus ex duobus principiis fidei, ſpecie diſtinguitur ab aſſenſu deducto ex duabus præmiſſis quarum alia eſt de fide, alia naturalis; habet enim diuerſa ſpecie motiua, & vnus eſt eſſentialiter certior alio, quare generant habitus ſpecie diſtinctos.

Si verò agatur de Theologia ſtrictiùs, vt procedit duntaxat ex duobus principiis fidei ſic eſt vna ſpecie ſcientia; illa enim ſcientia eſt ſpecie vna, quæ habet vnum ſpecie motiuum, ſiue rationem aſſentiendi: At Theologia eo modo ſpectata, hoc habet, quia ſuũ obiectum conſiderat, quatenus per legitimum diſcur-

ſum deducitur ex reuelatis, & fide diuina creditis. Et hoc eſt quod ait S. Tho. 1. p. q. 1. art. 3. Theologiam eſſe vnam, quia conſiderat omnia vt ſunt diuinitus reuelata; ſcilicet mediatè quatenus deducuntur ex reuelatis.

Nota, quòd etſi ſcientiæ naturales Adæ collatæ quoad generationem penderent à reuelatione diuina, vt à cauſa efficiente: tamen quoad vſum nullo modo innitebantur reuelationi, vt motiuo aſſentiendi, ſed aliis motiuis particularibus, per quæ inter ſe diſtinguebantur ſpecie.

Reſolutio V. Theologia noſtra non eſt propriè ſubalternata ſciẽtiæ beatorum.] Ratio eſt, quia ex communi ſententia Philoſophorum, quam hic ſupponimus, ad ſcientiam propriè ſubalternatam requiritur primò, vt habeat pro objecto materiali, partem objecti ſcientiæ ſubalternantis, at idem eſt objectũ materiale Theologiæ noſtræ, & beatorum, nempe Deus.

Secundò, vt conſideret in objecto ſuo formalem aliquam rationem particularem, quæ non competat objecto ſubalternantis; atqui non modò Theologia noſtra, ſed etiam beatorum, habet pro objecto formali Deum, vt Deus eſt.

Tertiò, vt principia ſubalternatæ ſint concluſiones ſubalternantis; at eadem ſunt principia in Theologia noſtra, ac in ſcientia beatorum, nempe articuli fidei, cum eo tamen diſcrimine, quòd à beatis clarè videantur, à viatoribus autem obſcurè: quod ſanè ad propriam ſubalternationem non ſufficit.

Quartò

Quartò, vt ſcientia ſubalternata coniungi poſſit in eodem intellectu, cum ſubalternante, at Theologia noſtra, cùm eſſentialiter ſit obſcura, non poteſt, ſaltem de lege ordinaria, coniungi cum ſcientia beatifica. Neque refert illud Hieronymi epiſt. ad Paulinum. Diſcamus in terris, quorum ſcientia perſeuerat in cœlis; non enim eſt ſenſus, manſuram in cœlo Theologiam noſtram, ſed tantùm nos ibi habituros claram, & perfectam cognitionem eorum, quæ hîc obſcurè percipimus.

Reſolutio VI. Theologia eſt ſimul ſpeculatiua, & practica, idque formaliter, magis tamen eſt ſpeculatiua quam practica.] In primis quod ſit ſpeculatiua, patet, quia agit de obiecto non operabili, nempe de Deo, de Chriſto de Angelis, aliiſque rebus circa quas non niſi cognitio ſpeculatiua verſari poteſt.

Secundò, quòd etiam ſit practica, probatur, quia illa ſcientia eſt practica, quæ agit de obiecto operabili, modo operabili: at Theologia agit ex parte de tali obiecto: cùm enim conſideret Deum vt finem vltimum, conſequenter agit de mediis quibus eiuſmodi finem aſſequi poſſumus, nempe de virtutibus, & de modo quo earum actus fieri debent, vt ſint boni, & meritorij in ordine, ad vitam æternam.

Tertiò, quòd Theologia ſit formaliter ſpeculatiua, & practica probatur, quia producitur per actus, quorum alij ſunt formaliter ſpeculatiui, nimirum illi qui conſiſtunt in mera alicuius veritatis contemplatione: alij formaliter practici, ij videlicet qui aliquid faciendum

ciendum præſcribunt,ipſamque operationem dirigunt.

Quartò,quòd ſit magis ſpeculatiua quàm practica,ea ratione oſtenditur, quia præſtantiores habet veritates ſpeculatiuas quàm practicas:ſiquidem veritates de Deo Vno & Trino,de Chriſto, de Angelis, de creatione, de prædeſtinatione, & ſimiles longè excedunt veritates practicas, quæ traduntur de actibus virtutum.

Nota, quòd ſicut intellectus, etſi vnicus ſit, diſtingui ſolet in ſpeculatiuum & practicum; ita Theologia,etſi vnica ſit, poteſt eſſe ſimul ſpeculatiua, & practica. Mitto quòd Theologia adæquatè ſumpta, complectitur varios habitus ſpecie diſtinctos, vt patet ex ſupradictis.

Reſolutio VII. Theologia quoad dignitatem præſtat ſcientiis naturalibus, iiſque eſt certior.]Prior pars probatur ex triplici capite, primò ex præſtantia materiæ quam tractat: agit enim de Deo Vno,& Trino, de Chriſto. de vltimo fine ſupernaturali creaturæ rationalis,& de mediis eiuſdem ordinis, quibus poteſt comparari:quæ& ſimilia à ſcientiis naturalibus non tractantur. Secundò,ex principiis ſupernaturalibus quibus innititur: argumentatur enim ex articulis fidei à Deo reuelatis; aliæ verò ſcientiæ fundantur in principiis naturalibus. Tertiò, ex lumine ſupernaturali, & infuſo quo acquiritur; cùm tamen ſcientiæ philoſophicæ per ſolum lumen naturæ comparentur.

Poſte

Posterior pars facilé ab omnibus conceditur de Theologia quoad conclusiones, quæ euidenter eruuntur ex duabus præmissis de fide: cùm enim conclusio sit certa propter premissas, ea sanè est certior, quæ habet præmissas certiores. Idem etiam probabilius existimant aliqui, quoad conclusiones quæ vni propositioni de fide, & alteri naturali innituntur: illa siquidem conclusio videtur certior, ad cuius certitudinem plura concurrunt, vt hîc contingit.

Confirmatur, nam supposita veritate naturali, illius propositionis philosophicæ, omnis homo est risibilis, cùm fides doceat, Christum esse hominem, neque id doceat de Paulo profectò certius videtur, Christum esse risibilem, quàm Paulum. Verùm ad soluendas obiectiones

Nota 1. Lumen naturale esse à Deo vt à prima causa, & generatim dari vt cognoscamus verum: lumen autem fidei esse etiam à Deo vt à prima veritate, nempe vt eius testimonio assensum præbeamus; quare hoc debet esse certissimum, cùm prima veritas nec falli, nec fallere possit.

Nota 2. quod vulgò dicitur, effectum sequi debiliorem partem suæ causæ, non ita intelligendum esse, vt effectus sit semper imperfectior, debiliori parte suæ causæ; experientia quippe oppositum satis ostendit, cùm mares nascantur ex mare, & fœmina; mulique ex equo & asina procreentur: sed sensus est, si quis defectus reperitur in effectu, cum in cau-

ſam debiliorem referendum eſſe; & ſic quod concluſio orta ex vna de fide, & alia naturali, non ſit tam certa, quàm quæ procedit ex vtraque de fide, id habet ex præmiſſa naturali, quæ quoad certitidinem, eſt pars cauſæ debilior.

Reſolutio VIII. Theologia noſtra meretur propriè nomen ſapientiæ] Ratio eſt, quia conditiones veræ ſapientiæ illi competunt, agit enim de rebus propè infinitis, quæ ſub reuelationem cadunt; conſiderat res difficillimas, & à ſenſu remotiſſimas, multò maiorem habet certitudinem quàm ſcientiæ naturales; verſatur circa cauſas vniuerſaliſſimas rerum omnium, & per illas iudicat de inferioribus ſcientiis, eaſque dirigit ad veritatem: ac denique ipſa non ordinatur ad alias, quin potiùs aliæ debent ad eam ordinari, vt illi famulentur, & ab ea corrigantur.

Neque refert, quòd in vulgari diuiſione habituum intellectualium, ſapientia ponatur vt habitus à ſcientia diſtinctus: nam duobus modis poteſt aliquid diſtingui ab alio, nempe per excluſionem aut per maiorem incluſionem. At ſapientia diſtinguitur à ſcientia hoc poſteriori modo, quatenus illam includit, & aliquid aliud: vel dic in illa enumeratione habituum ſapientiam diſtingui à ſcientia, provt hæc ſumitur pro habitu concluſionum ſpectantium ad ſcientias inferiores.

Neque etiam refert, quòd Theologia varias propoſitiones mutuetur à ſciẽtiis naturalibus; id enim non impedit, quin vera ſit ſapientia, quia eiuſmodi propoſitiones non ſumit ab illis

lis vt à superioribus, sed potiùs tanquam ab inferioribus,& ancillis, quibus vtitur propter defectum intellectus nostri, vt scilicet per ea quæ sunt nota lumine naturali,faciliùs euehatur ad cognitionem supernaturalium, quæ in hac scientia traduntur, vt S. Doctor obseruat 1.p.q.1.art.3.ad 2.

Accedit quod Theologia ita vtitur propositionibus philosophicis, vt de iis iudicet, neque eas admittat, nisi quatenus nouit suis principiis esse consentaneas. Vnde respuit illud, Accidentis esse est inesse; quia ex eo sequeretur in Eucharistia,post consecrationem, accidentia panis,&vini non esse sine subiecto;quod repugnat fidei,& sic de aliis.

Resolutio IX. Theologia aliquo sensu est argumentatiua, alio nequaquam.] Explico. In primis Theologia dici potest argumentatiua triplici titulo. 1. quia cùm sit scientia, adeóque discursiua,procedit ex suis principiis ad varias conclusiones probandas. 2. quatenus etiam sua principia aliquo modo probare potest, nempe vel argumentando ad hominem, vt cùm ex veteri testamento contra Iudæos ostendit, incarnationis mysterium peractum esse:vel si aduersarius nullum fidei principium admittat, proponendo varia motiua quibus sufficienter probatur, articulos fidei nostræ credendos esse. 3. quatenus euidenter negatiuè,vt aiunt, soluit argumenta suis principiis opposita;proponendo videlicet rationem aliquam, qua ostendit se non adeò iis conuinci, quin meritò dubitet de eorum veritate.

Non tamen poteſt Theologia ita dici argumentatiua, vt ſua principia clarè demonſtret eſſe vera: quia non argumentatur niſi vel ex vtraque pręmiſſa de fide, vel ſaltem ex altera; quouis autem ex his modis procedat, ſemper concluſio erit ineuidens. At neque ſic Theologia eſt argumentatiua, vt poſſit ſoluere euidenter poſitiuè argumenta, ſuis principiis oppoſita: quia hoc modo ea argumenta ſoluere, eſt oſtendere eorum falſitatem, non poteſt autem Theologia euidenter eiuſmodi argumentorum falſitatem oſtendere, quin euidenter demonſtret ipſos fidei articulos, quibus repugnat, eſſe veros: quod impoſſibile eſt ex iam dictis.

Atque ita, vt res exemplo fiat illuſtrior, ſi quis contra myſterium Trinitatis, obiiciat; vbicunque eſt perſonarum diſtinctio, ibi quoque eſſe naturarum diſtinctionem: non poterit quidem Theologus euidenter poſitiuè oſtendere falſitatem illius propoſitionis; quia vt hoc poſſet, deberet euidenter oſtendere veritatem iſtius: non ſemper ibi eſt diſtinctio naturarum, vbi eſt perſonarum diſtinctio: & conſequenter, cùm hæc non habeat locum, niſi in Trinitate, deberet euidenter demonſtrare, hoc myſterium eſſe verum, quod impoſſibile eſt. Poterit tamen refellere propoſitionem prædictam, euidenter negatiuè: ſiquidem ea fundatur in quadam inductione rerum creatarum, quæ quot habent hypoſtaſes, tot habent naturas numero diſtinctas; vnde concluditur, idem dicendum de Deo, At talis

lis consequentia ea ratione negari potest, quia etsi quælibet natura finita & limitata vnico supposito sufficienter terminari possit, non sequitur idem dicedum esse de natura diuina; quia cùm sit infinita, & illimitata, potest exigere plura supposita, in quibus subsistat: sicut plura alia, omnium consensu, exigit, quæ nulli creaturæ quantumuis perfectæ, possunt competere.

Nota, Theologiam non probare quidem euidenter, mysteria fidei nostræ esse vera; cùm illius argumenta non necessitent intellectum nostrum ad assentiendum eiusmodi mysteriis, vt experientia satis ostendit. Probare tamen euidenter, ea esse credibilia; siquidem ex rationibus, seu motiuis fidei, de quibus agetur in Idea Theologiæ Moralis, prudens quisque iudicare debet, illa esse vera, & à Deo reuelata.

Resolutio X. Varij sunt loci Theologici, qui omnes ad sex capita facilè reduci possunt.] Primus locus sumitur ab auctoritate Scripturæ Sacræ, quo nomine intelligi solet doctrina in nostris Bibliis contenta, quæque ab Ecclesia proponitur vt canonica. Vt autem intelligas qua ratione Theologus ex hoc loco argumentetur.

Nota 1. Sacram Scripturam duplicem sensum habere, nempe historicum seu litteralem & spiritualem. Litteralis est quem verba siue propriè, siue metaphoricè accepta immediatè significant; spiritualis qui significatur per res ipsas verbis significatas. Vnde oritur

tur vulgaris diuiſio ſenſus ſpiritualis in allegoricum, tropologicum ſeu moralem, & anagogicum: quorum primus ſpectat ad inſtructionem fidei, ſecundus ad inſtitutionem morum, tertius ad ſtatum futuræ vitæ.

Nota 2. quòd etſi Theologus poſſit efficaciter argumentari, tam ex ſenſu literali, quam ex ſpirituali, quando de iis conſtat: interdum tamen contingit vt firmius petatur argumentum à literali, eò quòd faciliùs deprehendi poſſit.

Secundus locus eſt ex Traditionibus, ſeu dogmatibus, quæ non habentur formaliter in Scriptura, ſed à Chriſto, vel eius Apoſtolis profluxerunt; huius autem loci non minor eſt vis quàm præcedentis, ſiquidem doctrina ſacra non ideò eſt certa & infallibilis, quia literis conſignata eſt, ſed quia eſt à Deo inſpirata; ſiue alioqui ſcriptis exaretur, ſiue viua voce tãtum declaretur. Vt autem intelligatur quænam ſit traditio diuina ad fidem ſpectans, hæc regula obſeruanda. Quando Eccleſia recipit tanquam ex fide certam veritatem aliquam in Scriptura minimè contentam, credendum eſt Apoſtolos diuinitùs inſpiratos talem veritatem Eccleſiæ tradidiſſe.

Tertius locus eſt ex decretis Conciliorum Generalium, quæ à ſummo Pontifice ſunt approbata: talia enim Concilia errare non poſſunt in rebus ſiue ad fidem, ſiue ad vniuerſalos Eccleſiæ mores ſpectantibus, vt vel ex eo patet; quòd nulla fidelium congregatio meliùs

repræ

repræſentat Eccleſiam, quàm Concilium Generale à ſummo Pontifice approbatum. Eccleſia autem cùm ſit columna & firmamentum veritatis, ita regitur à Spiritu ſancto vt errare non poſſit, in iis quæ vel credenda, vel facienda tanquam ad ſalutem neceſſaria, proponit.

Quartus locus eſt ex decretis ſummorum Pontificum, qui in decidendis fidei quæſtionibus errare non poſſunt. Cum enim Romanus Pontifex ſit Petri ſucceſſor, quoad primatum Eccleſiæ, ſequitur eum non poſſe errare in determinandis fidei quæſtionibus, quia aliàs tota Eccleſia poſſet in errorem induci contra expreſſam, & certiſſimam Chriſti promiſſionem. Pontifex tamen vt perſona priuata in fide errare poteſt: ſic enim non dirigit Eccleſiam, ſed tantùm vt illius Paſtor, & Vicarius Chriſti, qua tantum ratione Deus infallibiliter ei aſſiſtit, ne in fide errans, alios in errorem inducat.

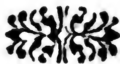
Quintus locus eſt ex communi Sanctorum Patrum conſenſu: quod enim illi vniuerſaliter circa fidem tradunt, infallibiliter verum eſſe cenſendum eſt. Quia cum oues ſuorum Paſtorum vocem teneantur audire, ſi omnes Patres poſſent errare in fide, poſſet & tota Eccleſia. Ad hunc autem locum poteſt reduci conſenſus omnium Theologorum, quia cùm in munere docendi fideles ſuccedant antiquis doctoribus, ſi omnes in fide errare poſſent, ſequeretur totam Eccleſiam in errorem labi poſſe. Vnde non immerito

teme

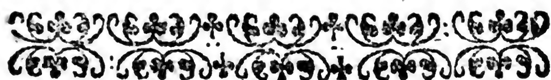
temeritatis arguuntur, qui in re aliqua grauioris momenti, à communi Scolasticorum sententia recedunt.

Neque dicas ex Augustino, relato à S. Doctore 1.p quæst.1.art. 8. ad 2. exceptis authoribus sacræ Scripturæ, alios omnes ita legendos esse, vt quatumuis doctrina, & sanctitate polleant, nō propterea existimetur verum esse quod ipsi scripserunt. Id enim intelligi debet, de hoc, vel illo Doctore sigillatim, non de omnibus coniunctim; præsertim quando in re aliqua ad fidem, aut bonos mores spectante, vnanimiter consentiunt.

Sextus locus constat ex ratione naturali, qui vsui esse potest, tum ad ostendendum veritates fidei non aduersari rationi naturali; etsi sint supra illam; tum etiam ad diluenda argumenta quibus fides Catholica ab infidelibus impugnari solet. Ad hunc autem locum reducuntur Philosophorum placita, & historia humana; ex quibus interdum Theologia argumenta depromit.



LIBER I.



LIBER I.

DE DEO

CAPVT I.

De existentia Dei.

RESolutio I. Deum esse est per se notum secundum se, non quoad nos.] Prima pars probatur, quia cùm esse notum per se, idē sit ac non esse notum per aliud, illa propositio meritò dicitur per se nota secundum se, cuius prædicatum est de intrinseca ratione subiecti; siue hoc ad talem propositionē necessariò requiratur, siue non: ea enim secundum se non indiget vllo assensu priori cuius vi intellectus ducatur in assensum connexionis prædicati cum subiecto per illā significato. Atqui esse est de intrinseca ratione Dei, ita scilicet vt Deus essētialiter existat, vt infrà dicemus. Ergo Deū esse, seu existere, est per se notū, secundum se.

Secunda pars ostenditur, quia illa propositio dicitur per se nota quoad nos, quæ perspectis terminis à nemine negari potest: At nonnulli negāt existere id quod Dei nomine significare solemus, nimirū ens quoddā præstātissimū, à se necessariò existens & alia omnia producens: id inquā negant Athei, qualis erat insipiens ille qui, vt ait Propheta, Psalm. 13. Dixit in corde suo,

ſuo,non eſt Deus. Ergo propoſitio illa Deus eſt, non eſt per ſe nota,quoad nos.

Nota 1. eo ſenſu Patres affirmare notitiam Dei nobis à natura congenitam eſſe,ſiue quia illam à pueritia ex parentũ inſtructione comparare ſolemus;ſiue quia ſine multo labore ex rerum creatarum cognitione deduci poteſt.

Nota 2.vt quis aſſentiatur illi propoſitioni, Deus eſt colẽdus,nõ opus eſſe quod putet Deũ eſſe, ſed tãtùm illi deberi cultũ ex hypotheſi quod ſit.Quemadmodũ etſi probè ſciã parentes eſſe honorandos, non tamen propterea intelligo, an parentes de facto exiſtant, vel non.

Reſolutio II. Deũ eſſe demonſtrari non poteſt à priori, ſed à poſteriori poteſt.] Prima pars probatur,quia id non poteſt demonſtrari à priori,quod nõ habet cauſã;atqui exiſtentia Dei nullã habet cauſã, ſiue extrinſecam, cùm Deus ſit primũ ens, & à quouis alio independens;ſiue intrinſecam, eò quòd intra Deũ non poteſt eſſe diſtinctio cauſæ & effectus, propter varias imperfectiones inde reſultantes.

Dices,ex eo quod Deus ſit actus purus,bene ſequitur eum exiſtere: at hæc videtur demonſtratio à priori,ſaltẽ quoad nos.Reſpõd. negando minorem,nam eſſe actũ purũ,eſt habere exiſtentiam,omnemque aliam perfectionem ſine admixtione vllius potentialitatis.Vnde dicta argumentatio non eſt à cauſa ſiue reali,ſiue virtuali,ſed à toto adpartem ac proinde non eſt demonſtratio: ſicut neque illa, Petrus eſt homo,ergo eſt animal.

Secun

Secunda pars oſtenditur, Nam Paulus Romanorum 1. apertè docet inuiſibilia Dei per res viſibiles cognoſci. Patres vno ore teſtātur, nos ex creaturis in cognitionem Dei poſſe aſſurgere: Theologi communiter affirmant, contra Aliacenſem, & quoſdam alios, exiſtentiā Dei poſſe demonſtrari à poſteriori. Denique Philoſophi ſolius rationis naturalis ductu, ex cōſideratione rerum creatarum ad cognicionem Dei peruenerunt, variiſq; demonſtrationib⁹ de quibus infrà, illius exiſtentiā comprobarunt.

Dices 1. Eſſentia Dei demonſtrari non poteſt etiam à poſteriori, ſeu per effectus: ergo neque illius exiſtentia. Sequela patet, quia exiſtentia, & eſſentia in Deo idem ſunt. Antecedens oſtenditur, quia cùm Trinitas ſpectet ad eſſentiam Dei, ſequeretur nos poſſe naturaliter cognoſcere Trinitatem. Reſpondeo eſſentiam diuinam non poſſe euidenter demonſtrari per effectus, quoad quid eſt, poſſe tamen quoad quod eſt. Quemadmodū ex cognitione lucis certò colligo ſolem exiſtere, etſi hinc nequeam diſtinctè penetrare quidditatem illius, & modum quo exiſtit.

Dices 2. ex fide ſupernaturali conſtat; Deum eſſe; ergo idem per demonſtrationem cognoſci non poteſt: quia cum illa cognitio ſit obſcura, & hæc euidens videtur repugnare quod vtraque ſimul habeatur de eadem re. Reſpondeo non ſequi, poteſt enim haberi cognitio clara, & obſcura de eadem re, per diuerſa media: vt patet ſi diſcā ex relatione alterius, quod popria experientia didici. Ita ergo poſſum ex

ſu

supernaturali reuelatione credere, Deũ esse; etsi eadẽ veritas mihi constet, ex naturali lumine.

Resolutio III. Existentia Dei triplici argumẽto euidenter probari posse videtur.] Primũ ita habet: vel res omnes quæ sunt in vniuerso, siue eæ sint finitæ, siue infinitæ sũt productæ, vel aliqua saltem earũ est improducta: si in iis est aliqua improducta, illa est Deus, quod intendimus: si verò tota rerũ collectio producta est, vel producta est ab aliquo existente extra numerũ eorum quæ producta sunt, vel ab aliquo existente intra illorum numerũ hoc posterius dici nequit, quia si id quod est pars collectionis, totam collectionem produxisset, sequeretur rem aliquã seipsam produxisse, quod fieri non posse perspicuum est, ergo affirmãdum est totam productarum rerum seriem productam esse, ab aliqua re quæ sit extra numerum rerum productarum, adeóque quæ sit ipsa improducta, & illa est Deus.

Secundò sic argumentor. Vel res omnes quæ sunt in vniuerso sunt possibiles & contingentes, vel inter eas est ens aliquod absolutè necessarium, quodque repugnet non esse. Si posterius dicatur, habemus intentum, quia tale ens est Deus, si autẽ prius affirmaueris, contrà arguo, vel earum rerum aliquando nulla extitit, vel secus, si dicas aliquando nullam extitisse quæro qua vi postea de non esse ad esse transierint; certè cùm non potuerint esse à seipsis, eò quòd à nihilo nihil fieri potest, sequitur eas productas esse à causa aliqua ab iis distincta, quæque non sit cõtingens, sed planè necessaria,

&

& hanc vocamus Deum. Si verò dicas aliquã ex rebus illis contingentibus de facto semper extitisse, cùm nulla earum sit absolutè necessaria, sed omnes ex se possint esse, & nō esse, supponamus nullā earum modo existere, sane ea hypothesi possibili data omnes possent existere & transire à non esse ad esse: At qua ratione? non propria facultate, vt patet ex dictis, ergo virtute alicuius causæ quæ illas omnes antecedat, quæq; necessitatem essendi habeat, & hæc est Deus.

Dices, hinc non sequi Deum esse de facto, sed tantùm fore si casus ille contingeret. Verùm hoc gratis dicitur, quia cùm casus ille sit possibilis, cōsequēter possibile est, Deū esse; ergo de facto Deus existit: si enim nō esset actu, nequaquam posset existere, siue à se ipso, cùm nihil se ipsū producat, siue per aliquā causam priorē, quia repugnat dari aliquid prius Deo.

Tertiò, argumētari possumus ab elegāti rerū creatarum cōstitutione & ordine, ab vniformi earum agendi modo, à perpetua elementorum, quamuis inter se pugnantiū, consistentia: ac denique, vt cætera prætercam, à constanti cœlorum motu, solisq; accessu & recessu tempestates annuas conficiente. Ista enim satis ostēdūt, esse in rerum natura supremam aliquam mentem, quæ hæc inferiora regit, ac moderatur; quamque, cum sit sapientissima, & potentissima, Deum esse meritò negari non potest. Vnde Chrysost. homil. 9. ad populum Antioch. ait creaturas tam clarè suum conditorē prędicare, vt neque Scytha, neque Barbarus, neque Indus neque

neque vlla alia gens ſit quæ hanc vocem, omni tuba clariorem, intelligere non poſſit. Et Cicero li. 2. de natura Deorum: Quid poteſt eſſe inquit, tam apertum, tamque perſpicuum, cùm cœlum ſuſpeximus, cœleſtiaque contemplati ſumus, quàm eſſe aliquod numen præſtantiſſimæ mentis, quo hæc regantur? Similia ſcribunt alij paſſim.

Reſolutio IV. Exiſtentia Dei non tantùm identificatur cum eſſentia diuina, ſed etiam eſt de conceptu formali, & intrinſeco illius.] Prior pars probatur, tum quia eſſentia diuina eſt infinitè perfecta, ergo debet includere omnes perfectiones poſſibiles, ita ſaltem vt cum iis realiter identificetur; at exiſtere magna eſt perfectio; tum quia de fide eſt ſubſtantiam diuinam eſſe omnino ſimplicem: at non eſſet omnino ſimplex, ſi exiſtentia realiter diſtingueretur ab eſſentia illius.

Poſterior pars oſtenditur. Tum quia Deus, Exodi 3 Nomen ſibi impoſuit ab ipſa exiſtentia, cùm dixit, Ego ſum qui ſum: Solent autem imponi nomina ad declarandam rei eſſentiam: vnde cùm Deus ſeipſum perfectè comprehenderet, eo nomine ſuam eſſentiam exprimere voluit. Tum quia aut debet concipi exiſtentia Dei ipſius eſſentiæ intrinſeca, aut velut ab illa fluens, ſaltem ſecundum rationem: at hoc non, quia ſic deberet eſſentia Dei priùs ſecundum rationem exiſtere, vt exiſtentia ab ea flueret. Tum denique, quia ſi exiſtentia non eſt de conceptu eſſentiæ diuinæ, oportet vt maneat proprius & quidditatiuus conceptus eſſen-

essentiæ diuinæ, etiam si eam non concipias actu existentem; quod tamen falsum est, cùm sic essentia diuina sit ens merè potentiale, & ab alio ad actualitatem reducibile.

Nota, Patres quando dicunt Deum esse sibi causam essendi, intelligendos esse in sensu negatiuo, vt tantùm velint, Deum non esse ab alio, sed ex se habere existentiam. Neque inde colligi debet, existentiam Dei esse veluti proprietatem ab illius essentia aut realiter, aut virtualiter fluentem.

Dices, illud non est de essentia alterius, quod ab eo per intellectum præscindi potest, at possumus per intellectum præscindere existentiam ab essentia Dei quatenus illa se habet per modum abstracti: hæc per modum concreti. Respondeo, maiorem esse tantùm veram, quando præcisio fit ab intellectu, cum fundamento in re: at nullum est fundamentum in ipsa essentia diuina, ab ea præscindendi existentiam; cum posita tali præcisione nihil remaneat, cui ratio essentiæ diuinæ competere possit, vt ostensum est.

Neque refert quòd nomine abstracto significemus existentiam Dei, nomine verò concreto illius essentiam: isti enim modi loquendi sumuntur ex nostro imperfecto concipiendi modo, non autem ex re ipsa: cum in Deo nulla sit concretio, seu compositio, sed vnica forma simplicissima, & actus purus nominibus, tam concretis, quàm abstractis, respondens.

CAP. II.

CAPVT II.

De Attributis diuinis in genere.

RESOLUTIO I. Attributa diuina non distinguuntur realiter, aut ex natura rei ab essentia Dei, vel inter se.] Prima pars probatur, tum ex summa simplicitate diuinæ essentiæ, tũ ex infinita illius perfectione ; non enim esset summè simplex, si attributa realiter ab illa distinguerentur, aut inter se: quia iam plures res ad illius compositionem confluerent ; neque etiam infinitè perfecta, quia ad cõplendam suã omnimodam perfectionem, indigeret variis entitatibus à se realiter distinctis, essetque in potentia ad illas recipiendas. Et de hoc non est difficultas apud Catholicos.

Dices, iuxta modum loquendi Patrum, attributa diuina non dicere ipsam substantiam, & naturam Dei, sed quæ naturæ insunt. Respondeo, non esse sensum attributa in Deo esse accidentia, aut distingui realiter ab essentia diuina. Patres enim non rarò oppositum affirmant, sed ea à nobis concipi per modum quarundam proprietatum, quæ naturam diuinam circumstant, eamque afficiunt.

Secunda pas est contra Scotistas & iisdem rationibus ostenditur. Nam essentia diuina neque esset omnino simplex, neque infinitè perfecta, si attributa ex natura rei ab illa distinguerentur : non quidem omnino simplex, quia componeretur ex pluribus entitatibus à parte rei, & citra mentis operationem distinctis, non etiam infinitè perfecta, siquidem in

sua

ſua entitate non includeret formaliter perfectiones attributales, quin potiùs eas excluderet.

Dices 1. attributa diuina non constituere vnum per vnionem, ſed per identitatem: adeóque non componere. Verùm hæc euaſio gratis conficta eſt, cùm nequeat intelligi, plura à parte rei diſtincta non conſtituere vnum, per vnionem, ſed per identitatem: Neque hîc exemplũ relationum diuinarum eſt ad propoſitum; nam quamvis cum natura diuina vnum conſtituant per identitatem, non tamen ab ea diſtinguuntur ex natura rei: contra verò vna relatio diſtinguitur realiter ab alia non tamen cum ea identificatur. At per te attributa diuina diſtinguuntur inter ſe, & ab eſſentia ex natura rei: quî ergo fieri poteſt, vt ex illis, & ex eſſentia conſtituatur vnũ, non per vnionẽ, ſed per identitatẽ?

Dices 2. vt eſſentia diuina ſit infinitè perfecta: ſatis eſſe quod formaliter ſit infinita in ratione eſſentiæ, & identicè in omni genere. Sed contra, nam iuxta illam reſponſionem eſſentia diuina formaliter ſpectata, non eſt ſimpliciter infinitè perfecta, ſed tantum ſecundum quid: quia, vt ſic, non continet perfectiones attributorum, quæ ſunt ſimpliciter ſimplices. Vnde cum Deus, vt Deus, non dicat niſi eſſentialia Deitatis; quemadmodum homo, vt homo, non dicit niſi eſſentialia hominis, ſequitur Deum, vt Deum, non eſſe ſimpliciter infinitè perfectum, quod certè admitti non debet. Iam ad ſoluendas varias obiectiones,

Nota 1. quòd Deus verè generat per en-

titatem simplissimam quæ simul est intellectus,& voluntas; dicitur tamen generare per intellectum,non per voluntatem, quia generat per illam entitatem, non vt habet rationem voluntatis,sed intellectus.

Nota 2.vnum attributum esse magis idem cum seipso,quàm cum aliis,non quidem actu, sed virtute,& ratione: quatenus etsi eadem sit actualis omnium entitas, vnum tamen ab alio distinguitur virtualiter,& ratione ratiocinata; à se autem ratione ratiocinante duntaxat.

Nota 3.non bene colligi distinctionem ex natura rei,inter attributa, eo quod similes perfectiones in creatis eo modo distinguntur: quia quæ sunt dispersa in inferioribus, sunt vnita in superioribus Neque ex eo quod aliter misericordia,aliter iustitia diuina describi solet,tales enim descriptiones formantur ab intellectu nostro,qui vt cōcipit res,ita eas describit Quare cum nequeat in hoc statu Deum clarè cognoscere,varios de illius essentia,& attributis conceptus format:& consentaneè ad hos conceptus inadæquatos aliter Dei essentiam,aliter singula illius attributa describit.

Resolutio II. Attributa diuina non distinguuntur tantùm nomine ab essentia vel inter se,sed etiam virtualiter, seu ratione ratiocinata.]Prima pars probatur; quia si inter prædicta sola esset nominum distinctio, sequeretur omnia nomina diuina esse synonyma, quod tamen falsum est;quia etsi eandem rem significent,non tamen sub eadem ratione,neque possumus iis indifferenter vti,ad quamlibet Dei perfectionem significandam. Se

Secunda pars sufficienter colligi potest ex dictis, ac prætereà probatur, quia ex vna parte essētia diuina in sua simplicissima entitate vnitissimè continet varias perfectiones in creaturis realiter distinctas, iisq; æquiualentes, vnde existit distinctio virtualis: ex alia verò intellectus noster in hoc statu, cum nequeat totum illud obiectum vnico conceptu adæquare, in varios conceptus inadæquatos illud partitur, alio cōcipiens iustitiam, alio misericordiam; quo ipso censetur constitui inter attributa diuina distinctio rationis, cum fundamento in re.

Nota 1. prædicta intelligi de intellectu viatorū qui Deū nō cognoscunt nisi ex creaturis: si autē sermo sit de beatis, ij attributa diuina non distingunt per rationem; quia cùm clarè cognoscant diuinitatem sicuti est, adeóque vt planè indistinctam ab attributis non possunt vnam illius perfectionem ab alia cogitatione præscindere; etsi cognoscant distinctionem rationis quam nos de diuinis attributis effingimus.

Nota 2. quòd sicut inter diuina attributa non est distinctio realis, sed virtualis duntaxat: ita inter illa reperiri non potest nisi ordo virtualis: quò fit vt idem ordo virtualis concipi debeat inter ipsas perfectiones diuinas, qui reperiretur inter illas, si distinguerentur realiter; vnde intellectus in Deo ratione præcedit voluntatem, immutabilitas æternitatem, & sic de aliis.

Resolutio III. Attributa sunt à parte rei de conceptu essentiæ diuinæ, & vice versa, non tamen respectu intellectus nostri inadæ-

quatè,& explicitè ea concipientis.] Prima pars probatur,quia Deus est id quo nihil maius,aut perfectius cogitari potest;ac proinde vt sic,est illimitatus in omni genere perfectionis possibilis. Hoc autem falsum esset, si non contineret essentialiter omnes perfectiones attributales,sed tantùm identicè; sic enim non esset essentialiter summè,& infinitè perfectus.

Secunda pars suadetur: nam attributum diuinum est ens vel essentialiter finitum, vel essentialiter infinitum:non finitum quia Deus cùm sit infinitus,non constat ex finitis; ergo infinitum, adeóque includens essentialiter omnes perfectiones possibiles, & consequenter essentiam diuinam,& reliqua attributa diuina. Confirmatur, nam non ex alio capite Deus est essentialiter Deus, quàm quia est essentialiter ens à se;atqui quodlibet attributum diuinum est essentialiter ens à se non ab alio;ergo essentialiter est Deus.

Tertia pars ostenditur,quia illud tantùm est de cõceptu explicito alicuius rei,quod primariò & explicitè obiicitur intellectui eam concipienti:at dum concipis essentiam diuinam, non illico occurrit distincta cognitio bonitatis,iustitiæ,aliorumque omnium attributorum ipsius, & vice versa cùm cogitas de bonitate, aut iustitia diuina,non statim directa,& explicita cogitatione attingis ipsam substantiam Dei,cui talia attributa competunt.

Nota,propositiones in quibus vnum attributum prædicatur de alio, esse veras in sensu formali, formalitate se tenente ex parte obiecti,

i ecti, non autē formalitate ſe tenente ex parte intellectus inadæquatè concipientis, quia ſic vnū diſtinguitur ab alio, vnde non poteſt dici, quòd intellectus qua intellectus, ſit voluntas, aut vt ſic, velit: quia iam concipiuntur vt virtualiter, & ſecundùm noſtrā rationē condiſtincta, quomodo vnū nō poteſt prædicari de alio.

Reſolutio IV. Quamuis actualis intellectio à parte rei ſit de formali conſtitutiuo diuinæ eſſentiæ, non tamen iuxta conceptum noſtrum explicitum.] Patet ex dictis: Nam in primis cùm attributa omnia communia ſint à parte rei de eſſentia diuinitatis, non magis dubitari poteſt intellectionem actualem ad illius eſſentiam, & conſtitutionem intrinſecam ſpectare, quàm illam inter attributa Dei communia eſſe annumerandam.

Eò vel maximè quia pro adæquato conſtitutiuo alicuius rei, aſſignari debet id quod præſertim naturā illius explicat; hoc autem præſtat reſpectu Dei, ratio entis à ſe, ſeu vndique perfecti & illimitati in omni genere perfectionis poſſibilis: ſiquidē illa non tantùm ponit in Deo infinitam perfectionem, ſed etiam perfectiori modo poſſibili: quare cū intellectio includatur in tali ente, dubitari non poteſt, quin à parte rei ad formale Dei conſtitutiuum pertineat.

Deinde cum aliqua attributa communia; iuxta explicitum noſtrum conceptum non ſint de ratione diuinæ eſſentiæ, idem de actuali intellectione affirmandum eſt, cùm par ſit ratio: præſertim quia cum à nobis concipiatur per modum actus ſecundi, ab intellectu diuino

eliciti, multò minùs esse potest de conceptu explicito diuinitatis, quàm ipse intellectus, aliaque attributa quæ à nobis concipiuntur per modum potentiæ, & actus primi.

Accedit quod intellectio supponit obiectum in quod fertur, quare cùm diuinæ intellectionis obiectum sit, ipsa essentia diuina, consequenter illa hanc supponit, atque adeò nequit spectare ad intrinsecam constitutionem illius, saltem respectu nostri.

Neque Deo fit iniuria, quòd eum concipiamus per modum substantiæ intellectiuæ à se existentis: hæc enim est imperfectio nostri intellectus, non ipsius Dei; sicut & quòd alia attributa concipiamus per modum proprietatum ab essentia Dei distinctarum.

CAPVT III.

De Simplicitate Dei.

RESolutio I. Deus non est corporeus, nec compositus ex materia & forma.] Prima pars est de fide cõtra Audianos, seu Antropomorphitas, probaturque primò ex Scriptura, quæ docet simpliciter Deum esse spiritũ, & indiuisibilem, lucemq; habitare inaccessibilem, ex quibus Patres colligunt, Deum esse formaliter incorporeum, vt etiam statutum est in Concilio Lateranẽsi sub Innoc. III. referturq; in cap. firmiter de sũma Trinitate, & fide Catholica.

Probatur 2. quia nullum corpus excogitari potest, quod variis defectibus non subiaceat, siue quoad conditionem propriæ naturæ & entitatis,

entitatis, quæ est multò imperfectior substantiis spiritualibus siue quoad modũ existendi, nimirũ quãtitatiuè, & in loco determinato; siue quoad vim agendi limitatam ad effectus corporeos, & ad certum spatiũ: atqui eiusmodi defectus longè alieni sunt à Deo, qui est ens perfectissimum, quo nihil melius; siue quoad naturæ cõditionem, siue quoad modum existẽdi, siue quoad agẽdi virtutẽ excogitari potest.

Secunda pars probatur ex iã dictis: materia enim nõ habet locum nisi in rebus corporeis & quãtis: quòd si quis Deo gratis affingat materiam aliquam quãtitatis expertem, adeóque indiuisibilem, quoad partes integrantes, certè talis materia se habebit vt potentia passiua respectu formæ, aliàs quo titulo diceretur materia? sicque Deus erit quid compositum ex actu & potentia: adeóque non primum erit ens, quia compositum est posterius partibus componentibus, & ab iis dependet: nec ens absolutè necessarium, quia non repugnat dissolui compositum quod ex partibus distinctis coalescit: hinc autem collige fieri non posse quod Deus in compositionem aliorum veniat, siue tanquam materia, siue tanquam forma; vnde facilè refelli possunt varij errores quorum meminit S. Doct. 1. p. q. 3. art. 8.

Nota, Scripturam sacram quando membra humana, & nomina aliarum rerum corporearum Deo tribuit, metaphoricè intelligendam esse, vt per rerum materialium similitudinem varias Dei perfectiones exprimat, per oculos vim intelligendi, per brachia potentiam exe-

 quendi.

quendi, per leoné fortitudinem, per agum mansuetudinem, &c. Quare autem scriptura potius tradat nobis diuina sub figuris viliũ rerum, quã nobilium, vide apud S. Th. 1. p. q. 1. art. 9 ad 3.

Resolutio II. Non est in Deo compositio siue ex natura & supposito, siue ex essentia & existentia.] Nõ prior, vt patet tum ex Scriptura & Patribus qui docent Deum esse deitaté, veritatem, bonitatem, &c. adeóque abstracta in Deo prædicari de concretis: quod falsum esset, si illa distinguerentur inter se. Tum ex Concilio Rhemensi sub Eugenio III. vbi teste Bernardo serm. 80. in Cant. damnatus est Gilbertus Porretanus Episcopus Pictauiensis, quòd negaret propositiones illas, Deus est Deitas, Deus est veritas &c.

Tum quia non est ponenda in Deo subsistentia aliqua absoluta, sed tantum tres relatiuæ, vt suppono ex l. 2 de Trinitate; quod autem illæ non dinstinguantur ab essentia, ac proinde cum ea nõ componãt, patet, quia aliàs in Deo admitti deberet quaternitas rerum ante mentis operationem distinctarum, quod dici non potest.

Non posterior, vt patet ex dictis cap. 1. vbi ostendimus existentiã Dei perfectè identificari cum essentia illius, imò esse de conceptu illius quidditatiuo. Hinc enim sequitur, vnam non posse realiter componere cum alia: siquidem compositio aliud nihil est quã distinctorũ vnio, nullaq; assignari potest vera compositio, quãdo vnum extremum perfectè identificatur cum alio, aut est de conceptu essentiali illius.

Resolu

Resolutio III. Non est ponenda in Deo compositio siue ex genere & differētia, siue ex subiecto & accidente.] Non quidem prior, nam genus vniuocè prædicatur de pluribus speciebus, Deus autem non potest esse species, quia cùm sit ens summè & infinitè perfectum, repugnat esse plures Deos numero distinctos: sic enim vnus differret ab alio, adeóque careret perfectione illius, & consequenter non esset summè perfectus, vt rectè argumentatur S. Doctor 1. p. q. 11. art. 3. Nihil etiam datur commune vniuocum Deo & creaturis, cùm Deus sit essentialiter ens independens & illimitatum, creaturæ verò essentialiter dependentes & limitatæ. Cùm ergo Deus non sit sub genere, non potest componi ex genere & differentia.

Non enim posterior, tum quia Deus si cōstaret ex accidentibus, non esset essentialiter infinitè perfectus: iam enim ipsius substantia per aliquid aduentitium perficeretur, neque etiam esset immutabilis, quia accidens de se aptum est adesse, vel abesse à subiecto; tum quia si non debet admitti in Deo compositio substantialis, vt visum est, multò minùs accidentalis, vt pote maiorem imperfectionem includens.

Ex dictis collige, Deum esse omnino simplicem, cùm omni genere realis compositionis careat, vt hactenus ostensum est, potestque efficaciter confirmari ex capite firmiter de summa Trinitate, vbi id definitum fuit.

Dices, etsi in Deo, vt vno, non sit compositio, est tamen in Deo, vt trino; tum quia quælibet persona cum aliis in aliquo conuenit,

& in aliquo ab iis distinguitur: tum quia cum tres personæ sint inter se realiter distinctæ, non potest ex iis non oriri realis compositio. Respondeo, ex neutro capite sequi cōpositionem in Deo, non ex primo, cum sit summa idētitas inter naturã, in qua quælibet persona cũ aliis conuenit, & personalitatẽ per quam ab iis distinguitur. Non etiam ex secũdo, nam vel personæ considerãtur vt sunt vnũ in essentia, & sic non sunt vnum per compositionem, sed per identitatem: vel vt sunt inter se realiter distinctæ, & sic non coalescunt vt vnum quid componant, sed sunt tantum plures simplices, sicut numerus est plures vnitates.

CAPVT IV.

De Perfectione & Bonitate Dei.

RESolutio I. Deus non est tantùm perfectus, sed etiam summè perfectus.] Prior pars probatur: nam perfectum illud dicitur cui nihil deest ad suum complementum naturale. At Deus eadem necessitate qua est ens à se, habet omnem perfectionem sibi connaturaliter debitam, neque ea vi alicuius agentis extrinseci priuari potest, siue ex toto, siue ex parte.

Vbi aduerte quòd etsi creaturæ dici possint perfectæ, quatenus habent perfectiones ad suũ statum connaturalem requisitas, siue eæ ad entitatem spectent, siue ad operationem, siue ad assecutionem finis; Deus tamen in eo genere multò est perfectior, cùm prædicta habeat lōgè nobiliori modo quàm creaturæ, vt notat S. Doct. 1. p. q. 6. art. 3. In primis enim Deus

Deus essentialiter & à se est ens actuale, creaturæ verò sunt dependéter ab agéte extrinseco; essentia Dei per seipsam operatur, res autem creatæ per varias potentias & accidentia: Deus tandem per seipsum beatus est, alia verò beatitudinis obiectum extra se habent.

Secunda pars ostenditur, quia illud dicitur summè perfectū cui absolutè nulla deest perfectio: at Deo absolutè nulla deest perfectio: cū enim ipse sit fons rerum omnium existentium, nihilque sit possibile nisi per ordiné ad potentiam illius, necesse est vt omnem omnino perfectionem aliquo modo in se præhabeat.

* Confirmatur, nam Deus est id quo nihil maius aut perfectius excogitari potest; quare non tantùm debet habere omné perfectionem sibi debitam, sicut pleræque res habent, iuxta statum suum; sed etiam omnis perfectio, in tota latitudine entis, concipi debet vt illi debita, eique necessariò, & essentialiter competens: aliàs posset aliquid cogitari melius, & perfectius Deo, quod repugnat. Vnde Dion. cap. 5. de diuinis nomin. ait Deum non modò esse existentem, sed simpliciter, & incircunscriptè totum in seipso esse vniformiter accipere.

Resolutio II. Aliquæ perfectiones sunt in Deo formaliter, aliæ eminenter dumtaxat.] Vt hoc intelligas, nota perfectiones esse duplicis generis, aliæ enim dicuntur simpliciter simplices, aliæ simplices secundum quid; perfectio simpliciter simplex dicitur illa quæ in quolibet ente, vt ens est, melior est ipsa quàm non ipsa. Simplex verò secundum

quid,quæ non ita se habet; quo posito.

Dico primo perfectiones prioris generis esse formaliter in Deo,qua parte in suo conceptu formali dicunt perfectionem: sic enim Deus dicitur formaliter viuens,intelligens, sapiens, &c. Imò Deus non tantùm identicè,sed etiam essentialiter est vita,intelligentia, & sapientia ex supradictis:quia tamen istæ perfectiones in creatis dicunt imperfectionem, cùm sint finitæ, & in genere accidentis, hoc modo non possunt esse in Deo formaliter, sed tantùm eminenter,iuxta iam dicenda.

Dico secundo,perfectiones posterioris generis esse tantùm eminenter in Deo : cùm enim dicant imperfectionem,non potest spectare ad consummatam Dei perfectionem, quòd eas formaliter contineat:sufficit ergo quod illas contineat eminēter,eo videlicet sensu,vt possit Deus sua virtute perfectiones illas producere in creaturis,& per seipsum efficere, quicquid illæ præstant in genere causæ efficientis.

Ex iis autem colligi potest 1.creaturas esse Deo similes secundum similitudinem quādam analogicam, eo quòd illarum perfectiones sunt in Deo longè nobiliori modo quàm in ipsis : quamvis admittendum non sit,quòd Deus sit similis creaturæ,vt notat S. Th. q.citata art.3. ad 4.multò minùs quòd Deus sit aliqua res creata,aut quòd res aliqua creata,sit Deus.

Collige 2.Nomina cōmunia Deo & creaturis non dici de illis vniuocè,neque etiā æquiuocè, sed analogicè;quatenus perfectiones iis significatæ,sunt quidem in creaturis, non æqualiter non

ac in Deo, sed modo inferiori, & cum ordine ad illum; qua de re vide S. Th. 1. p. q. 13. art. 3.

Resolutio III. Deus est summè bonus.] Probatur: nam tripliciter aliquid potest dici bonũ. 1. quatenus bene seu consentaneè ad rectam rationem operatur. 2. quatenus est conueniens vel sibi, vel etiã alteri, & ab eo appetibile. 3. quatenus bonũ idem est ac perfectum. At Deus his omnibus modis est summè bonus, cum ipse sit rectus & sanctus in omnibus operibus suis, habeat statũ sibi maximè conuenientem, & à creaturis omnibus, tanquã summum earum bonũ, pro cuiusque modulo appetatur; perfectionesque omnes possibiles essẽtialiter possideat.

Dices, summum bonum debere excludere omne malum: ergo, &c. Respondeo, summum bonum debere excludere omne malum, à subiecto in quo est, non autem ab aliis quorum respectu se habet extrinsecè.

Quo loco aduerte 1. esse bonum per essentiam esse proprium solius Dei, vt notat S. Doctor art. 3. & satis intelligi potest ex dictis resol. 1. quæ enim ibi de perfectione Dei allata sunt, ad illius bonitatem æquè pertinent, cùm bonum & perfectum idem sint.

Aduerte 2. ex art. 4. quòd etsi Deus communicet bonitatem suam creaturis in genere causæ efficientis, exemplaris, & finalis; res tamen quælibet dicitur bona formaliter, à bonitate sibi inhærente, quæ non est ipsa bonitas diuina, sed quædam exigua illius similitudo, & participatio.

Neque refert quòd Deus dicatur bonum omnis

omnis boni, non enim sensus est, quòd creaturæ sint tantùm bonæ extrinsecè, idque à bonitate diuina, habent enim propriam & internam bonitatem; aut quod bonitas diuina singulis rebus inhæreat, siquidem Deus in nullius rei compositionem venire potest, ex supradictis: Deus ergo dicitur bonum omnis boni, quia causat omnem bonitatem creaturarum modis prædictis. Hinc intelligis præclarum illud Augustini 8. de Trin. 3. Bonum hoc & bonum illud, tolle hoc & illud, & vide ipsum bonum si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.

CAPVT V.

De Infinitate, & Immensitate Dei.

RESOLVTIO I. Deus isque solus est essentialiter infinitus.] Prior pars est de fide, & probatur primò ex scriptura Baruch. 3. Magnus & nõ habet finem, excelsus, & immensus: & Psal. 144. Magnitudinis eius non est finis. Quæ verba de magnitudine virtutis, seu perfectionis intelligi debent: idipsum traditur à Patribus, fuitque definitum in Concilio Lateran. vt refertur in cap. firmiter, de summa Trinit.

Probatur 2. ex eo quòd Deus sit ens à se, & independens à quouis alio, hinc enim colligi solet, eum non posse habere vllam limitationem in sua entitate, cùm limitatio effectuum à voluntate, aut impotentia causarum à quibus procedunt oriatur. Confirmatur; quia vt suprà

ſuprà diximus, Deus eſt eſſentialiter ens primũ, non modò in eſſendo, ſed etiam in cauſando; ac proinde debet continere perfectiones omnes poſſibiles, quæ in infinitũ multiplicari poſſunt.

Dices, quod ita eſt hîc, vt non ſit alibi, nõ eſt infinitum ſecundum locum: ergo quod ita eſt hoc vt non ſit aliud, non eſt infinitum ſecundũ eſſentiam, ſed Deus ita eſt hoc, vt nõ ſit aliud, nõ enim eſt lapis, aut lignum: ergo Deus non eſt infinitus ſecundum eſſentiam. Reſpondeo negando conſequentiam, nam de ratione corporis infiniti, quoad extenſionem, eſt vt formaliter loca omnia repleat; quare ſi eſt in vno loco, & non in alio, non eſt eo modo infinitum. At verò non eſt de ratione entis, quoad eſſentiam infiniti, vt ſit formaliter infinita entitas quoad multitudinem, ſed vt perfectiones infinitas, aut formaliter, aut eminenter contineat. Vnde etſi Deus non ſit formaliter lapis, aut lignum, id non impedit, quin ſit infinitè perfectus quoad entitatem.

Poſterior pars ſuadetur, quia quicquid eſt præter Deum, eſſentialiter pendet à Deo, ac proinde caret ſumma illa perfectione, quæ eſt, eſſe ens à ſe; nihil tamen vetat, quin res aliqua ſimpliciter finita, dicatur infinita ſecundum quid, quatenus res illi inferiores quantumvis perficiantur, ad ipſius dignitatem ſpecificam nunquam pertingere poſſunt.

Nota quòd cùm creaturæ ſint bonæ & perfectæ, per bonitatem & perfectionem intrinſecam quam à Deo participant, vt ſupra dictum eſt; magna autem ſit inæqualitas in

tali

tali participatione,consequens est eas non esse inter se æqualiter perfectas,esto omnes à Dei perfectione infinitè distent.

Resolutio II.Non potest dari infinitum actu siue secundum multitudinem , siue secundum magnitudinem , siue secundum intensionem.] Prima pars probatur in primis, quia sequeretur partem esse æqualem toti , contra principium illud notissimum , totum est maius sua parte. Sequela patet,nam vnitas est pars binarij, & consequenter infinita multitudo vnitatum,est pars infinitæ multitudinis binariorum, cùm singulis binariis duæ vnitates respõdeant: At infinita multitudo vnitatum non potest resultare ex finita multitudine binariorum, sed tantùm ex infinita,cuius tamen est pars, vt dixi;quare pars est æqualis toti.

Deinde ea multitudo quæ, detracto aliquo numero finito,manet finita,nõ potest esse infinita,vt notũ est;at si ex quantacunque lapidum multitudine,vel vnus tollatur, qui remanẽt nõ sunt infiniti;cum illud non sit infinitum in aliquo genere,quod non continet omnem perfectionem illius generis, sicut neque illud est absolutè,& in omni genere infinitum, quod non cõtinet omnes perfectionesabsolutè possibiles.

Secunda, & tertia pars possunt eodem modo probari. Nam in primis quantitas pedalis est pars bipedalis ; & vnus gradus qualitatis est pars duorum , vnde prior ratio instaurari potest. Rursus si à quacunque magnitudine duos pedes , vel à qualitate quantumuis intensa duos gradus auferas , quod remanebit

nebit non poterit esse infinitum in eodem genere, ob secundam rationem.

Dices, Deus potuit creare mundum ab æterno, & singulis diebus producere vnum Angelum; quod si præstitisset, iam essent de facto infiniti Angeli, ergo tale infinitum est possibile. Resp. 1. gratis in hoc argumento supponi tempus potuisse esse ab æterno: tempus enim sequitur motum alicuius substantiæ, & prius est rem esse productam, quã moueri; quia producitur in instanti, & non mouetur nisi successiuè.

*Resp. 2. ea suppositione gratis admissa, negandam esse consequentiam: quia etsi Deus quolibet die vnũ Angelum creasset, eorũ multitudo non esset actu, & simpliciter infinita; quia creatione nouorũ Angelorũ quotidie augeri posset. Circulationes etiam omnes, vsque ad hodiernam, transactæ essent, cùm tamen id quod propriè infinitum est, non possit pertransiri: Quæ ratio est cur ex S. Th. 1. p. quæst. 7. art. 3. corpus infinitæ magnitudinis si daretur, non posset moueri circulariter: quia vna pars numquam posset peruenire ad locum alterius, eò quòd infinitè inter se distarent. Verùm de hac quæstione plura apud Philosophos.

Resolutio III. Deus est vbique in hoc mundo, & etiam extra hunc mundum] Prior pars satis constat ex Scriptura: Ierem. 23. Cœlum, & terram ego impleo Psal. 138. Quò ibo à spiritu tuo, &c. Et ex Patribus, vt à fortiori ex probatione posterioris partis intelligetur. Fuit etiam definita in capite firmiter, vbi statuitur, Deum esse immensum: idemque habetur

betur in Symbolo Athanasij: vnde vt minimum colligitur. Deum esse in hoc mundo rebus omnibus præsentem. Ratio autem sumi potest primò ex infinitate Dei, cùm enim Deus sit summè perfectus; sequitur eum esse realiter præsentem rebus omnibus: siquidem res creatæ eò perfectiores, cæteris paribus iudicantur, quò maius spatium secundùm realem præsentiam occupare possunt.

Secundò idem ostenditur ex immutabilitate Dei: nam vel Deus potest esse in aliqua creatura, vel non; hoc posterius dici nequit, cùm nequidem id denegetur Angelo: si prius, ergo de facto est in illa, aliàs posset mutari, & cùm non sit potior ratio de vna quàm de alia fatendum est eum esse in omnibus.

Quo loco aduerte, Deum generatim esse tribus modis in rebus omnibus, nempe per essentiam, per præsentiam, & per potentiam, speciatim verò esse in iustis per gratiam sanctificantem, in Ecclesia, per specialem assistentiam & directionem, in Sanctis per gloriam, in Christo per vnionem hypostaticam, &c.

Posterior pars non est adeò certa, & à nonnullis negatur. Videtur tamē sine dubio cōformior Scripturæ, docenti Deum à cælis nō capi, & Patribus passim affirmantibus, Deum non tantùm esse in mundo, sed etiā extra mundum eum implere, & superexcedere omnia, supra omnem magnitudinem fundi, & expandi, aliáque id genus quæ non debent ad sensum valde improprium & hyperbolicum trahi. qualis esset, si Deus hoc modo concluderetur.

Accedit ratio, nam nulla est perfectio in

Deo quæ actu non sit infinita & illimitata, at immensitas est quædam Dei perfectio, ergo ea debet esse actu infinita & illimitata, ac proinde in infinitum supra cælos actu extendi debet, & non tantùm potentia.

Deinde si Deus crearet alium mundum, esset realiter in illo, atque adeò esset realiter extra hunc mundũ. Hoc autem fieri non posset absq; mutatione, si Deus iam tantùm esset in hoc mundo; cũ nequeat concipi rẽ aliquam modo non esse realiter extra certum spatium, modo esse realiter extra illud, sine sui mutatione.

* Dices, extra cœlum nulla sunt spatia, nisi per imaginationem, ergo Deus ibi non est, quia aliàs esset in nihilo. Respondeo negando antecedens, nam verè, & citra vllam imaginationem, sunt extra mundum vasta quædam & infinita spatia, quæ res omnes creabiles recipere possunt: sicut & in hoc mundo sunt similia spatia, quæ de facto occupantur à rebus creatis. Nec dicas ipsa corpora facere spatia seipsis, nam etsi hoc verum sit, de spatiis physicis & positiuis, non tamen simpliciter de quocumque spatio: cum res omnes, antequam existant, supponant spatium aliquod in quo recipiantur, quodq; suo modo existat, independenter ab illis. Quare prædicta spatia non dicuntur imaginaria, quòd à sola hominum imaginatione pendeat, sed quia imaginamur illa, tanquam spatia quædam physica & positiua: cùm tamen nihil sint positiuum, sed tantùm quædam negatio adiunctam habens capacitatem, seu nonn repugnantiam, vt repleatur. Neque absurdum

est eo sensu concedere, aliquid esse in nihilo, vt patet si corpus poneretur in vacuo: nisi dicere malis, iuxta modum loquendi Patrum, Deum extra cælos esse in seipso.

Nota 1. vbiquitatem Dei non tantùm dicere existentiam illius, sed etiam connotare existentiam aliarum rerum, in quibus Deus existere dicitur. Immensitatem verò Dei dicere tantùm illius existentiam infinitè diffusam, siue aliud existat, siue non. Vnde illa non competit Deo necessariò, & ab æterno, sed liberè, & in tempore? Hæc verò illi conuenit necessariò, & ab æterno, cùm nullam creaturam connotet, sed dicat solam præsentiam Dei ab illius substantia minimè distinctam.

Nota 2. immensitatē absolutè nulli creaturæ posse competere; vbiquitatem verò aliquatenus posse; quia potest Deus creare Angelum, qui totum mundum occupet. Qui tamen non erit necessario in rebus omnibus, quantumcumque augeantur, aut etiā in tota latitudine spatij, quod occupare potest, cùm ad quandam partem, vel punctum illius possit præsentiam suam restringere. Vnde vbiquitatem participabit diuinæ longè inferiorem: cum Deus ita sit vbique, vt repugnet aliquid produci, in quo ipsa non sit, aut quod præsentiam suam ad spatium aliquod finitum contrahat.

CAPVT VI.

De Immutabilitate, & Æternitate Dei.

RESOLVTIO I. Deus, isque solus est immutabilis.] Prior pars est certa ex fide,

vt

vt satis potest colligi, tum ex Scriptura sacra Malach. 3. Ego enim Dominus, & non mutor. Iacobi. 1. Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio, &c. tum ex definitione Concilij Lateranensis relata in capite firmiter. Ratio autem est, quia si Deus est mutabilis, hoc est vel secundũ substantiam, vel secundùm accidentia: non primum, quia cum sit ens à se, ab alio generari, aut corrumpi nõ potest: non secundum, quia Deus non est capax vllius accidentis ex dictis cap. 3. Confirmatur, nam Deus non potest mutari mutatione perfectiua, cùm habeat in se plenitudinem essendi; neque amissiua, cùm habeat omnia eadem necessitate & independentia qua est.

Posterior pars est etiam de fide, vt colligitur ex verbis illis 1. ad Timoth. 6. qui solus habet immortalitatem, id est, immutabilitatem, vt explicant Patres, & præclarè inter alios noster Bernardus sermone 81. in Cant. Ratio verò est, quia quidquid est præter Deum, est creatura; at omnis creatura pendet à Deo quoad sui productionem, & conseruationem, potestque ab eo in nihilum redigi, & ita quoad substantiam mutari: cúmque non sit omnino simplex, & infinitè perfecta, potest nouas qualitates recipere, & aliis priuari, potest etiam ab vno in alium locum transferri, cùm non sit immensa: & tandem si est intellectualis, in suis electionibus aliisque operationibus internis varias mutationes subire potest.

Resolutio II. Deus est verè & propriè æternus.] Est de fide vt potest colligi ex Scriptura

ptura, Deuteronomij 32. Viuo ego in æternum, dicit Dominus, Ps. 101. Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient, tum ex Symbolo Athanasij, vbi ita habetur: Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus. Tum denique ex capite firmiter, vbi idem statuitur.

Ratio autem à priori sumitur ab immutabilitate Dei, siquidem illud est æternum, quod habet necessariam & immutabilem permanentiam in esse: Deus hoc habet, cùm sit ens à se, & ab alio independens; quare verè & propriè est æternus. Confirmatur, nam ens absolutè necessarium non potest habere initium vel finem essendi: at hoc est habere durationem infinitam, adeoque esse æternum.

*Nota 1. æternitatem cōmuniter à Theologis ex Boëtio sic describi, Æternitas est interminabilis vitæ, tota simul, & perfecta possessio. Dicitur perfecta possessio, quia res essentialiter æterna tam perfectè possidet vitā, vt per nullā potentiam ab ea vnquam excidere possit. Dicitur, tota, ad denotandum bonum illud non possideri per partes, & successiuè; sed totum simul quoad integram suam perfectionem, & latitudinem. Ibi, inquit Aug. in Ps. 101. nihil est præteritum, quasi iam non sit, nihil est futurū, quasi nondum sit; non est ibi nisi est, non est ibi fuit, & erit. Vnde Pater æternus quotidie dicere potest ad Filium. Ego hodie genui te, quia eum genuit in æternitate, quæ non habet præteritum, aut futurum, sed est tota semper simul.

Dicitur tandem, interminabilis vitæ, quia æternitas est duratio vitæ perfectissimæ, qualis ea est quæ principio ac fine caret. Nota

Nota 2. Prædictam descriptionem æternitatis durationi Dei perfectè competere; ea enim non distinguitur à substantia Dei, quæ principio & fine caret, adeóque est interminabilis: caret etiam partibus sibi inuicem succedentibus ac proinde totum suum esse simul habet. Deus tandem est perfectissimè viuens, vitamq; modo perfectissimo, nempe à se possidet. Nec refert quod Scriptura Deo interdum tribuat varias temporum differentias: ita enim loquitur, vt ostendat durationem Dei etsi in se indiuisibilem, complecti omnia tempora, iisque coexistere, sicut anima rationalis coexistit corpori quanto, & punctum in medio circuli positum toti circumferentiæ. Hinc autem collige, nihil propriè esse æternum præter Deum; etsi nonnulla illius æternitatem impropriè participare dicantur, siue quia diu durant, siue quia nunquam desinunt, &c.

* Quæres, quomodo se habeat æternitas diuina, cum coexistentia prædicta. Respondeo 1. æternitatem ab ea aliquo modo distingui, quatenus æternitas dicit præcisè durationem Dei, coexistentia verò connotat simultaneam aliorum durationem; 2. talem coexistentiam necessario oriri ex æternitate durationis diuinæ, supposita quarundam rerum creatione: eo ipso enim quòd Deus æternus est; sequitur nihil vnquam existere cuius ipse durationi non coexistat. 3. licèt æternitas Dei sit prorsus immutabilis, variationem aliquam in dicta coëxistentia reperiri, prout ipsum tempus in se variatur. Dicimus enim Deum hodie non coexistere diei hester-

næ,aut craſtinæ,nec cras coextiturum hodiernæ &c.

Reſolutio III. Æuum eſt duratio indiuiſibilis & tota ſimul.] Eſt communis contra Bonauenturam,eáque ratione probatur:nam cùm duratio nihil aliud ſit,quàm ipſum eſſe rei vt permanens : non poteſt eſſe in duratione ſucceſſio,niſi res ipſa quæ durat habeat in ſe ſucceſſionem aliquam,vt patet in tẽpore,quod nõ alia de cauſa eſt ſucceſſiuum, niſi quia motus cuius eſt duratio habet in ſe partes priores ; & poſteriores atqui æuiterna,vt Angeli,non habẽt in ſe vllam ſucceſſionem,ſed ſunt entia indiuiſibilia & tota ſimul:ergo neque æuum , quod eſt eorum duratio , talem ſucceſſionem ferre poteſt. Confirmatur : nam ſi in permanentia Angeli in ſuo eſſe contingeret ſucceſſio, ſimiliter dici poſſet, in æterna Verbi generatione ſucceſſionem reperiri, cùm ea ſemper duret, juxta illud Pſal. 2. Ego hodie genui te.

Neque tamen propterea æuum adæquandum eſt æternitati : hoc enim neque in ſe,neque in ſibi adiunctis ſucceſſionem patitur ; & ex intrinſeca neceſſitate eſt indeficiens, ſeu continens actu vim coexiſtendi durationi infinitæ. At duratio Angeli in ſibi adiunctis ſucceſſionem aliquam pati poteſt,habetque duntaxat infinitatem quandam negatiuam, & ſecundum quid, quatenus non finitur tempore.

CAP. VII.

CAPVT VII.

De Possibilitate visionis Dei, & de lumine ad eam requisito.

RESolutio I. Deus potest in seipso clarè videri ab intellectu creato, non tamen naturæ viribus.] Prior pars est de fide potestque probari ex scriptura Matth. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. 1. Ioan. 3. Videbimus eum sicuti est, quæ & similia ab Ecclesia, & Patribus intelliguntur de visione clara, qua Deus videtur in se, non autem in obiecto aliquo prius cognito.

* Deinde ab actu ad potentiam valet consequentia; at de fide est, beatos de facto clarè Deum videre, vt in se est, neque talem visionem differri vsque ad diem iudicij, vt definitum est à Concilio Florentino, decreto de Purgatorio, & à Benedicto XI. in Extrauag. Benedictus Deus, à recentioribus relata.

* Tandem vt arguit S. Doctor 1. p. q 12. art. 1. cùm vltima hominis beatitudo in altissima eius operatione, quæ est operatio intellectus consistat; si intellectus creatus Deum videre nequit; vel ille nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio quam in Deo eius beatitudo consistit; quòd à fide alienum est, quia perfectio vltima creaturæ consistit in coniunctione ad suum principium.

Addunt nonnulli varias rationes ex solo lumine naturæ sumptas quibus idem demonstrari putant, sed frustra: nam lumen naturale non potest aliquid demonstrare, nisi ex cau-

sis aut effectibus naturalibus : visio autem Dei cùm sit ordinis supernaturalis, non habet causas vel effectus naturales, per quos illius possibilitas demonstrari possit.

* Dices, nonne cognoscimus naturaliter, quamlibet potentiam, saltem eleuatam, posse attingere suum obiectum, Deumque, cùm sit ens, contineri sub obiecto intellectus? Respódeo non satis constare ex solo naturæ lumine, vtrum ens in genere, prout complectitur naturale, & supernaturale, sit obiectum intellectus creati. Neque, etsi hoc detur, inde colligi, stando præcisè in lumine naturali, Deum posse ab intellectu creato perfectè, & quidditatiuè, vt in se est, cognosci: quia dici poterit, minorem cognitionem sufficere.

Posterior etiam pars est de fide, vt statutũ est in Concilio Viennensi sub Clem. V. contra Begardos & Beguinas Probatur autem 1. quia homo non potest naturaliter assequi media necessaria ad obtinendam visionem Dei, vt suppono ex aliàs dicendis, ergo multo minus sibi relictus ipsam Dei visionem assequi poterit. 2. quia modus cognoscendi sequitur modum essendi: cùm cognitio fiat secundùm quod cognitum est in cognoscente, & cognitũ sit in cognoscente, secundum modum cognoscentis, vt arguit S. Th. art. 4. atqui esse Dei est altioris ordinis quàm esse creaturarum intellectualium, ergo hæ non possunt Deum naturaliter videre, vt in se est.

* Dices, si hæc ratio valeret, non posset Angelus inferior naturaliter videre superiorem, vt in se est; cùm non habeat tam perfectum

ctum essendi modum. Respondeo id non sequi, quia Angelus inferior cum superiori conuenit, in ratione quadam essendi eiusdem ordinis; quatenus vterque est substantia creata, intellectualis, immaterialis, participans eandem compositionem metaphysicam, &c.

Nota 1. Chrysostomum quando interdum ait Deum à nulla creatura videri posse, loqui de cognitione comprehensiua, qualem sibi arrogabant Anomæi, contra quos disputat. 2. ex eo quòd Deus est obiectum nostri intellectus, non sequi nos posse naturaliter Deum videre, quia Deus clarè visus est tantùm obiectum nostri intellectus, vt eleuati per auxilium supernaturale.

Resolutio II. Beati de facto vident Deum per lumen gloriæ] Est de fide sub iis terminis, vt constat ex Clementina, Ad nostrum, de hæreticis, vbi damnantur Begardi & Beguinæ quòd dicerent, animam non indigere lumine gloriæ ipsa eleuante ad videndum Deum. Per lumen autem gloriæ communiter intelligitur qualitas aliqua supernaturalis & habitualis, qua intellectus creatus roboratur, & eleuatur vt essentiam diuinam clarè & intuitiuè videat. Congruum enim est vt creatura eleuetur per habitum quẽdam supernaturalem ad visionem Dei, vt nimirum talis actus fiat connaturali modo, nempe à principio intrinseco & proportionato.

Vnde refelluntur qui putant prædictam definitionem intelligi siue de lumine increato intellectus diuini, siue de lumine aliquo actuali, siue de specie intelligibili diuinæ essen-

riæ:non enim poteſt intellectus creatus formaliter intelligere per ipſum lumen diuinum,& ad viſionem permanentem requiritur lumen permanens , idque diſtinctum à ſpecie impreſſa diuinæ eſſentiæ:tum quia hæc de facto non datur in beatis ; tumquia quamuis daretur, neceſſariū eſſet lumen diſtinctum ex parte potentiæ.

Refelluntur etiā qui dicunt,lumen gloriæ deſeruire ad ſolum ornatum potentiæ, vel tantùm vt obiecto clarè propoſito,poſſit intellectus propriis viribus in illud tendere:ſiquidem potentia naturalis eſt nimis improportionata, vt aſſurgat ad claram Dei viſionem, niſi ad hoc eleuetur & iuuetur per principiū aliquod eiuſdem ordinis.

Nota,quòd cū eſſentia diuina ſit intimè præſens intellectui beatorum,fruſtrà in eodem poneretur ſpecies illius impreſſa;at lumen gloriæ ſe tenet ex parte intellectus , eumque eleuat ad viſionem Dei, modo connaturali & proportionato eliciendam : quare illius defectus non ita congruè ſuppleri poteſt.

Reſolutio III. De potentia abſoluta Beati poſſunt Deum videre ſine lumine gloriæ.] Eſt cōmunis extra ſcholam Thomiſtarū, probaturque hac ratione. Nam adeò certum eſt Deum poſſe per ſe ſupplere quemcumque influxum effectuum cauſæ ſecundæ , dummodo non ſit vitalis.vt S.Thomas 1. p.q.105.art.2. dicat oppoſitum eſſe erroneum : atqui influxus luminis gloriæ non eſt vitalis , cùm non ſit à principio vitæ intrinſeco , ſed potiùs à principio quodam extrinſecùs adueniente : ergo poterit Deus per ſeipſum talem influxum ſupplere.

Confirmatur , nam Deus continet totam

perfectionem & vim agendi luminis gloriæ, & aliunde non minùs coniunctus est intellectui, quàm lumen ipsum ei inhærens; quidni ergo poterit speciali concursu illius defectum supplere, sicut & supplet defectum speciei intelligibilis?

Nota eleuationem prædictam non consistere in nuda præsentia Dei, Deus enim intimè præsens est rebus omnibus, cùm tamen non omnes eleuentur ad actus supernaturales; sed in peculiari assistentia, qua Deus paratus esset concurrere cum intellectu ad visionem beatificam, ex hypothesi quòd defectum luminis supplere vellet.

Resolutio IV. Nullus potest creari intellectus cui lumen gloriæ sit naturale.] Probatur 1, quia sequeretur creaturam, cui talis intellectus conueniret, naturaliter videre Deum clarè & intuitiuè atque adeò naturaliter esse beatam, & impeccabilem, Deumque non posse sine violentia illi denegare visionem suæ essentiæ, quæ & similia nō satis cohærere videntur cum Scriptura, & Patribus docentibus Deum esse inuisibilem respectu creaturæ, eum solum esse impeccabilem, creaturas verò omnes, quia sunt ex nihilo, peccare posse, & non posse obtinere beatitudinem nisi ex dono Dei, aliaque id genus, quæ planè videntur intelligenda, etiam de creaturis possibilibus: præsertim cùm hoc spectet ad maiorem Dei perfectionem, & eminentiam supra omnia creabilia.

Probatur 2. Nam si lumen gloriæ alicui substantiæ esset connaturale, talis substantia deberet esse supernaturalis, quod repugnat:

tum qui ſupernaturale dicitur quod eſt ſupra exigentiam naturæ qua ratione gratia, & lumen gloriæ dicuntur habitus ſupernaturales omnino abſolutum, & prædicto reſpectu caret, qualis eſt quælibet ſubſtantia completa, ſiue creata, ſiue creabilis: tum quia explicari non poteſt, quo titulo aliqua ſubſtantia poſſit dici ſupernaturalis, niſi enim ei tribuantur perfectiones diuinæ, certè quantũvis perfecta fingatur, ea variis defectibus ſubiacebit; cùmque Deus poſſit creare alios, & alios Angelos in infinitum perfectióres, tandem deueniendum erit ad aliquem Angelum qui eiuſmodi ſubſtantiæ perfectionem adæquet, etſi nequeat dari Angelus qui ſit ordinis ſupernaturalis.

* Dices 1. ſi ſupernaturalitas poteſt reperiri in genere minus perfecto, nempe in actione, & qualitate, cur non & in ſubſtantia, quæ eſt genus perfectius? Nonne vnio humanitatis cum Verbo, eſt ſupernaturalis, ſimulque ſubſtantialis? Reſpondeo rationem diſcriminis inter ſubſtantiam, & accidentia, quoad ſupernaturalitatem, iam ante aſſignatam eſſe. Neque mirum videri debet, quòd non omne quod competit generi minus perfecto, conueniat perfectiori; aliàs dicendum eſſet, proprietates omnes quantitatis, qualitatis, aliorumque accidentium competere ſubſtantiæ, quod abſurdum eſt. Sicut autem non repugnat qualitas ſupernaturalis, ita nec ſubſtantialis modus ſupernaturalis: quia ſicut illa, ita & iſte poteſt ſuperuenire ſubſtantiæ creatæ, & eſſe ſupra exigentiam illius: qua

qua ratione vnio ad Verbum, erat supra conditionem naturæ humanæ. At non est eadem ratio de substantia perfecta, & ad se existente, vt dictum est.

* Dices 2. si substantia supernaturalis nō est possibilis, hoc est: vel quia est substantia, vel quia est creata: non primum, quia aliàs substantia diuina non esset supernaturalis: non secundum, quia sic nulla qualitas creata esset supernaturalis. Respondeo repugnare substantiæ, vt substantia est, esse supernaturalem, cùm supernaturale dicat intrinsecè respectum aliquem, qui substantię competere nequit. Vnde nec ipsa Dei substantia est propriè supernaturalis; quamvis talis dicatur, quia infinitè superat omnem substantiam creatam, & creabilem.

CAPVT VIII.

De his quæ spectant ad obiectum visionis Dei.

RESolutio I. Non datur de facto in beatis species aliqua impressa Dei, sed ipsa diuina essentia se habet instar speciei impressæ, quoad visionem beatificam.] Ratio est, quia non requiritur species impressa quando obiectum est per se præsens intellectui, & non minùs est immateriale quam ipsa species: Deus autem est per se præsentissimus intellectui beatorum, & immaterialissimus, ergo nulla species impressa concurrit de facto ad visionem Dei, sed essentia diuina se habet instar speciei, seipsam immediatè repræsentando intellectui beatorum.

Nota 1. Visionem beatificam vt est à Deo, posse dupliciter considerari 1. vt est ab illo specialiter concurrente per modũ obiecti. 2. vt etiã est ab illo concurrente per modũ causæ primæ & vniuersalis: ac priori modo esse necessariam, quia essentia diuina, etiam vt ratione antecedit liberum decretum Dei, potest gerere vices speciei, seipsam immediatè repræsentando intellectui, cui intimè coniuncta est: posteriori autem adeóque simpliciter esse liberam, cùm possit Deus denegare generalem concursum ad eam planè necessarium. Quare ad saluandam libertatem visionis beatificæ, ex parte Dei, non opus est recurrere ad speciem aliquam expressam, libere à Deo productam.

Nota 2. quòd etsi relatio diuina per se loquẽdo, habeat vim seipsam repræsentandi intellectui creato, sine vlla specie media: impossibile tamen est quod intellectus creatus eam actu videat, nisi Deus per concursum generalem liberè exhibitum: adeóque tota Trinitas ad talem visionem concurrat. Vnde ex præmissa resolutione nihil sequitur, contra vulgatum illud, Opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa.

* Nota 3. etsi, vt visio beatifica fiat modo connaturali, requiratur lumen gloriæ, non tamen speciem impressam ad hoc necessariam esse: quia cùm obiectum visionis non sit ratio agendi ipsius potentiæ, sed potius comprincipium illius, ad eandem operationem tendens, satis est quod secundum se, sit coniunctum potentiæ, & ab ea indistans. Nec refert, quòd obiecta corporea

non

non videantur, nisi per species; hoc enim est per accidens, eò quòd non possunt per se vniri potentiæ visiuæ.

Resolutio II. Non repugnat de potentia absoluta dari speciem aliquam impressam Dei.] Est communis contra Thomistas, probaturque hac ratione, quia datur in beatis species expressa Dei ergo & impressa dari potest. Antecedens ostenditur, quia cuiuslibet intellectionis terminus intrinsecus est verbum mentis, seu species expressa rei intellectæ; at visio est vera intellectio: sequela patet, quia si repugnat dari speciem impressã Dei, hoc est maximè quia repugnat dari finitam aliquam & perfectã similitudinem essentiæ Dei infinitæ. At hæc ratio nullius est momenti, siquidem species expressa melius obiectum repræsentat, cum sit formalis expressio & veluti imago illius, quàm impressa, quæ tantùm est quædam qualitas tribuens intellectui vim effingendi prædictam similitudinem obiecti.

* Dicunt aliqui, parem esse rationem vtrobique: quare in beatis negant tam speciem expressam, quàm impressam. Sed frustrà, nam communi Philosophorum sensu, intellectio nihil est aliud quàm actualis quædam assimilatio inter intellectum & rem intellectam; quæ non fit secundum esse reale, vt constat, intellectus enim non fit reipsa lapis, dum concipit lapidem; sed per expressionem rei intellectæ, quæ nihil aliud est quàm verbum mentis, seu species expressa: de qua loquimur; & propter quam Aristoteles interdum ait, intellectum in actu esse rem ipsam quæ intelligitur. Itaque

cùm visio beatifica sit vera intellectio, negari nõ potest, quin per illam species expressa producatur. Eo vel maximè, quia eiusmodi species est terminus intrinsecus intellectionis, sicut calor calefactionis, quare sicut repugnat reperiri calefactionem, sine calore, ita intellectionem sine verbo mentis, seu specie expressa.

Nota 1. quòd etsi Filius, & Spiritus sanctus nullum producant Verbum, non sequitur esse aliquam intellectionem sine verbo mentis: quia eorum intellectio eadem est cum intellectione Patris, quæ non est sine Verbo.

Nota 2. repugnare quidem, quòd Deus à forma aliqua creata accipiat vim illam intrinsecã & substantialem quam habet, concurrẽdi ad sui visionem instar speciei; nihil tamen obesse, quominus possit Deus producere speciem aliquam impressam, per quam habeat intelligibilitatem quandam extrinsecam, & accidentariam.

Resolutio III. Beati vident de facto quidquid est formaliter in Deo, neque de potẽtia absoluta Deum aliter videre possunt.] Prior pars probatur, tum ex verbis illis 1. Ioan. 3. Videbimus eum sicuti est: tum ex Concilio Florentino in litteris vnionis, vbi id definitum fuit: tum ratione, nam visio beatifica, omnium consensu est clara & distincta Dei notitia, qualis non esset, si non videretur quicquid est formaliter in Deo. Deus etiam non esset simplicissimus, si eo modo, non videretur. Vnde colligi potest videri in Deo ea attributa quæ dicunt quendam respectum rationis ad creaturas, secundùm intrinsecam & absolutam perfectionem quam habent,

bent,etsi nõ videantur distinctè omnia obiecta ad quæ terminantur,sed tantùm in confuso.

Posterior pars suadetur , nam essentia diuina est vna entitas simplicissima cum attributis, & cum tribus personis:ergo illa clarè videri nequit, quin reliqua videantur. Confirmatur , nam attributa sunt de conceptu quidditatiuo diuinæ essentiæ , relationes verò vel sunt de intrinseco illius conceptu, vel ab ea essentialiter postulantur,tanquam sibi perfectè identificatæ;at nihil potest clarè vt in se est videri,quin videatur id quod est de ipsius essentia , aut cum quo essentialiter identificatur.

* Dices rationem istam nõ concludere, quia potest videri color,vt in se est,etsi non videatur ratio qualitatis , dependentiæ à Deo,& similia quæ cum eo identificantur. Poterit ergo diuina essentia,vt in se est,videri,etsi attributa non videantur. Respondeo negando consequentiam,& ratio discriminis est , quia colorem ab oculo corporeo videri,vt in se est,nihil est aliud quàm, eum videri vt visibilis est:non est autem visibilis in ratione qualitatis, &c. At verò rem aliquam ab intellectu videri,vt in se est,idem est ac eam cognosci,quatenus intelligibilis est:essentia autem diuina est intelligibilis, non modo secundũ rationem essentiæ , sed etiam secundùm rationes attributales. Quare potest oculus corporeus videre colorem , vt in se est, etsi non cognoscat in illo rationem qualitatis , vel dependentiæ à Deo : nisi tamen attributa cognoscantur,dici nequit,essentiam diuinam cognosci,vt in se est.

Nota 1. quod communicabilitas ad intra est proprietas naturæ, non paternitatis, cùm hæc repugnet Filio, non illa. At communicabilitas ad extra in ordine ad visionem, seu intelligibilitas, cum sequatur ens, est proprietas totius entis diuini: quare si videtur essentia, nulla ratio est cur visio ad eam solam terminari debeat.

Nota 2. vnionem hypostaticam respicere personam Verbi vt subsistentem: quare cum Verbum habeat subsistentiam realiter distinctam à subsistentiis aliarum personarum, non est necesse quòd omnes simul incarnentur; at visio beatifica fertur in Deum provt est intelligibilis, quod habet secundùm omnes perfectiones suas, tam absolutas quàm relatiuas; quare non est ratio cur vna possit videri sine alia.

* Nota 3. essentiam diuinam vno modo esse speculum necessariũ, alio liberum. Dicitur speculum necessarium, quatenus suam essentiam ostendens, non potest occultare attributa essentialia, aut relationes personales. Liberum verò quatenus ex futuris contingentibus, potest hæc, vel illa beatis manifestare, vt libuerit.

Resolutio IV. Possunt Beati formaliter vi visionis Dei videre in ipso aliquas creaturas, non tamen omnia possibilia.] Prior pars probatur 1. ex August. qui 11. de Ciuitate Dei cap 7. & 29. duplicem agnoscit in sanctis Angelis creaturarum cognitionem, aliam matutinam seu in Verbo, aliam vespertinam, seu extra Verbum per proprias rerum species. 2. ratione, nam essentia diuina ex se est repræsentatiua creaturarum, vt ex eo manifestum est, quod Deus in seipso videt creaturas ex infrà

dicendis, quidni ergo poterit adeò intendi lumen beatificum, vt vi illius beatus cognoſcat in Deo creaturas aliquas?

Poſterior pars ſuadetur, nam ſolus ille intellectus qui cauſam comprehendit, poteſt in ea cognoſcere omnes illius effectus. hoc enim eſt totam virtutem cauſæ cognoſcere, adeóque eam comprehendere. At nullus intellectus creatus poteſt Deum comprehendere ex dicendis capite ſequenti, ergo neque poteſt in illo omnia poſſibilia videre.

* Dices, ex cognitione omnium poſſibilium, non benè colligi intenſiuam Dei comprehenſionem, ſed tantùm extenſiuam, quam non eſt certum, intellectui creato eſſe impoſſibilem. Reſpondeo intenſiuam etiam colligi, quia etſi ex cognitione omnium effectuum in ſeipſis cognoſcatur virtus cauſæ extenſiuè dumtaxat, ex cognitione tamen omnium effectuum in cauſa, rectè deducitur à poſteriori, comprehenſio intenſiua ipſius cauſæ. Cùm eo modo non cognoſcantur alij, & alij effectus, niſi quia cauſa magis ac magis in ſe penetratur, ac proinde tota virtus cauſæ perfectè penetranda ſit vt per illam cognoſcatur, quidquid ab ea oriri poteſt.

Nota 1. illud videri confuſe, quod videtur in alio vt in imagine, vel tanquam in cauſa in qua perfectè non continetur; at creaturæ omnes in Deo continentur perfecte, & vſque ad vltimas differentias indiuiduales, non autem in cauſis ſecundis à quibus dependent.

Nota 2. etſi maius ſit videre Deum, quàm

videre

videre omnia possibilia extra Deũ,minus tamen esse videre Deum solum, quàm simul videre Deũ & in eo creaturas aliquas;hoc enim posterius nõ fit,nisi magis penetrãdo diuinã essentiã.

* Ex dictis collige, tam exiguam esse posse Dei visionem, vt nulla creatura particularis distinctè in eo videatur:cùm necesse non sit omnes videri,nec sit ratio, cur magis vnà possit occultari;quàm alia. Probabile tamen est, quemlibet beatum cognoscere creaturas aliquas possibiles,plures, aut pauciores iuxta gradum beatitudinis quem quisque possidet: cùm hoc valde congruum videatur statui beatifico,& ad maiorem illius perfectionem spectet.

Resolutio V. Non repugnat res omnes futuras videri à beatis in essentia Dei, quamvis non sit necesse vt omnes videantur.] Prima,pars probatur,tum quia nulla afferri potest causa repugnantiæ,tum quia omnes Theologi communiter docent cum S.Th.3.p.q. 10.animam Christi videre in Verbo omnia quæ Deus nouit scientia visionis.

Secũda pars ostenditur, tum quia Theologi cognitionem omnium futurorum soli animæ Christi inter creaturas tribuunt, tum quia ex communi eorum doctrina Angeli inferiores à superioribus illuminantur, tum quia varias assignant regulas quibus dignoscatur quidnam ex rebus creatis Beati in Verbo videant, aut non videant.

Quæres quasnam ex rebus creatis Beati de facto videant in Deo. Respondeo 1. eos videre species omnes, & genera rerum creatarum,

rum. totumque ordinem vniuersi ex S. Thom. p.q.12. art.8. ad 4. Item mysteria gratiæ quæ hîc Deo obscurè reuelante crediderunt, vt ex 2. 2.q.1.art.5.colligi potest. 3. quæ pertinent ad eorum statum vt sumitur ex 3. p. q. 10 art. 2. Quorum ratio est, quia æquum videtur vt in beatitudine omne desideriũ honestũ expleatur.

Nota 1. visionem beatificam esse omnino inuariabilem, sicut & merita propter quæ datur, & lumen per quod elicitur: vnde beati ab instanti beatitudinis vident quidquid vnquam vi illius visuri sunt; quod si successu temporis aliqua cognoscunt quæ priùs non nouerant, ea cognitio fit per reuelationes particulares extra visionem beatificam.

* Hinc autem intelligis: cur dicat S. Thom. 1.p.q.10. art.5.ad 1. creaturas spirituales, quantum ad visionem gloriæ, participare æternitatem; quia nimirum, vt sic, sunt prorsus immutabiles.

* Dices. essentia diuina est speculum voluntarium: ergo potest modo vnam, modo aliã creaturam repræsentare. Respondeo, id quidem posse absolutè, sed non per eandẽ visionem: quia effectus formalis ita est commensuratus suæ formæ vt quamdiu hæc in subiecto manet, totalis & adæquatus illius effectus impediri nequeat. Quare eo ipso quòd ille augetur, aut minuitur, necesse est variationem aliquam in ipsa forma intercedere.

Nota 2. rationem quare vnus beatus cum tanto lumine videat, verbi causa, has decem creaturas, & non alias decem proximè sumendam

dam esse, vel ex ratione indiuiduali talis luminis, vel potiùs ex determinato Dei influxu, remotè verò ex eo quòd res quæ videntur, spectant ad statum beati, non aliæ.

CAPVT IX.

De Perfectione visionis beatificæ, ac de ineffabilitate Dei.

RESolutio I. Inter visiones beatorum nulla est inæqualitas specifica, non tamen omnes beati sunt æquales in perfectione beatitudinis essentialis.] Prima pars probatur contra Maiorem, tum quia gloria respondet gratiæ, at hæc est eiusdem speciei in omnibus beatis, ergo & illa: tum quia tunc actus sunt eiusdem speciei, quando concurrunt principia eiusdem speciei idemque modus tẽdendi in obiectum primariũ, quod hîc cõtingit; cùm omnes beati eleuẽtur ad visionem beatificam per lumẽ eiusdem rationis, tẽdãtq; ad videndum Deum clarè vt in se est, tum deniq; quia quãtumvis visio aliqua creata perfecta sit postest alia lõgè inferior adeò intẽdi, vt ad eius perfectionem pertingat; quòd tamen fieri non posset si distinguerentur specie.

Vnde intelligis nõ tantùm visiones hominum beatorum esse eiusdem speciei inter se, sed etiam collatas cũ visionisionis Angelorum. Siquidem non obstante differentia specifica, quæ ex communiori sententia reperitur inter intellectum humanum & Angelicum, vterque per lumen gloriæ, eodem modo eleuatur ad videndum Deum vt in se est; & præterea

fieri potest vt homo æquè perfectè videat Deũ ac Angelus, imò perfectiùs, constat de facto in Christo, atque etiam in beata Virgine, quæ exaltata est super choros Angelorum ad cœlestia regna.

* Dices, quod visiones beatificæ ferantur in Deum, vt in se est, id non sufficit, vt omnes sint eiusmodi speciei, quia aliàs sequeretur, ipsam visionem increatam, qua Deus seipsum, vt in se est, contemplatur, esse eiusdem speciei cum nostra. Respondeo negando id sequi, quia visiones beatorum tendunt ad videndum Deum, vt in se est, modo essentialiter finito, & non comprehensiuo: at Deus seipsum videt, modo essentialiter infinito, & comprehensiuo, qui duo modi plusquam specie differunt.

Secunda pars certa est ex fide, & probatur 1. ex verbis illis Ioan. 14. In domo Patris mei mansiones multæ sunt, quæ communiter à Patribus intelliguntur de inæquali participatione gloriæ, vt & illa 1. Corint. 15. Sicut stella differt à stella in claritate, sic erit resurrectio mortuorũ. 2. ex Concil. Florentino in litteris vnionis vbi id definitum fuit. 3. ratione, nam in sanctis sunt merita valdè inæqualia vt perspicuum est, ergo & gloria inæqualis, iuxta illud Apost. 1. Corinth. 13. vnusquisque mercedem propriam accipiet secundùm suum laborem.

* Dices 1. cum Iouiniano, omnibus etsi inæqualiter in vinea laborantibus, redditam esse Matth. 20. æqualem mercedem, nempe singulis vnum denarium, per quem intelligitur beatitudo. Respondeo ex S. Thoma 1. 2.

quæst. 5.

quæſt. 5. art. 2. ad 1. per denarium intelligi beatitudinem obiectiuam, quæ vna eſt omnium, non formalem, in qua inæqualitas contingit.

* Dices 2. beatitudo eſt ſummum bonum cuiuſque beati, at non poteſt aliquid eſſe maius ſummo bono, ergo repugnat quòd vnus ſit beatior alio. Reſpondeo, beatitudinem formalem non tam eſſe ſummum bonum, quàm participationem ſummi boni, qua non repugnat aliquid dari maius, vel intenſius.

Reſolutio II. Viſio beatifica omnino commenſuratur cum lumine gloriæ, ita vt duo habentes æquale lumen æqualiter Deum videant, etſi quoad intellectum ſint inæquales.] Probatur 1. à poſteriori, quia ſi viſio Dei non commenſuraretur cum ſolo lumine gloriæ, ſequeretur eam non tribui iuxta proportionem meritorum, quod fidei repugnat: ſequela oſtenditur, quia ſi duo quoad intellectum inæquales habeant merita æqualia, vterque recipiet æquale lumen: vnde ſi cum æquali lumine poteſt profectior meliùs intellectus Deum videre, qui perfectiorem habet intellectum erit beatior, etſi non habeat maius lumen, aut maiora merita.

Probatur 2. à priori, nam intellectus creatus quantumvis perfectus nihil ex ſe poteſt ad viſionem beatificam ſine lumine gloriæ: quare quod magis aut minùs Deum videat, hoc non poteſt oriri niſi ex maiori vel minori lumine gloriæ: ſequela patet, quia vt ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis, ad magis, vt inquiunt Philoſophi. Confirmatur, nam tota viſio

visio Dei est supernaturalis, quod falsum esset, si pars tantùm illius aliqua responderet lumini gloriæ, alia verò perfectioni naturali ipsius intellectus.

* Nota 1. quantitatem actionis sumi à quantitate causæ totalis & completæ, quando vtraque causa ex se aliquid potest ad effectum; non autem si vna nihil possit, nisi quatenus eleuatur ab alia. Vnde cum intellectus creatus nullo modo possit Deum videre, sine lumine gloriæ, sequitur quantitatem, seu perfectionem visionis beatificæ non esse desumendam à nobiliori intellectu, sed à maiori lumine.

* Nota 2. non mirum esse quòd visus acutior meliùs videat colorem, cum æquali lumine, siquidem lumen corporeum non se tenet ex parte potentiæ, sed ex parte obiecti. At verò lumen gloriæ se tenet ex parte potentiæ, eamque eleuat ad actum superantem vim eius naturalem: quare nequit illa agere, nisi iuxta proportionem talis eleuationis.

Resolutio III. Etsi Deus aliquatenus à beatis comprehendatur, propriè tamen est incomprehensibilis.] Prima pars probatur, nam comprehendere latè spectatum opponitur insecutioni: ita vt qui iam attingit aliquid quod antea insequebatur, dicatur illud comprehendere: at beati mente tenent Deum, quem in via insequuti sunt: ergo eo sensu eum comprehendunt, vnde & vulgò comprehensores dicuntur.

Item iuxta August. epist. 112. Illud comprehenditur quod ita videtur, vt nihil illius lateat videntem: at nihil Dei latet beatos cùm videant

videant omnes illius perfectiones intrinsecas, siue absolutas, siue respectiuas; ergo eatenus Deum comprehendunt.

*Secunda pars suadetur tum ex Scriptura quę docet Ier 32. *Deum* esse incomprehẽsibilem cogitatu, quod intellige passiuè seu respectu cogitationis in alio existentis, Deus enim non est sibi incomprehènsibilis: tum ex capite firmiter, vbi idem statuitur, tum ratione S. Th. 1. p. quæst. 12. art 7. quæ hoc modo proponi potest. Tum res aliqua propriè ab intellectu dicitur comprehendi, quãdo tam perfectè cognoscitur, quantum ex parte sua cognoscibilis est, licèt adhuc per cognitionem ex se perfectiorem cognosci possit: sic enim intellectus ita intimè eam peruadit & penetrat, vt sit adæquatio inter cognitionem & obiectum cognoscibile secundùm totam cognoscibilitaté quàm habet: quod proinde omni ex parte veluti cõcluditur & cõprehẽditur vnde qui nouit propositioné demonstrabilé, per mediũ tantum probabile, illam propriè nõ comprehendit, vt monet S. Doctor suprà ad 2. quia licèt cognoscat quidquid est in illa propositione, nimirum subiectum, prædicatum, & copulam; non tamen eam cognoscit, eo modo perfectissimo, quo ipsa petit cognosci ex natura sua; videlicet per medium demonstratiuum. Atqui nullus intellectus creatus potest Deum tam perfectè cognoscere, quantum ex se cognoscibilis est: quia res quælibet ita se habet ad cognoscibilitatem, seu intelligibilitatem, sicut ad entitatem: Deus autem habet entitatem essentialiter infinitam ex supradictis,

prædictis, ergo & infinitam intelligibilitatem, cui proinde nulla vis intelligendi creata, vt pote essentialiter finita, æquari potest.

Resolutio IV. Etsi Deus pleraque nomina propria habeat, propriè tamen est ineffabilis, & innominabilis respectu nostri, quatenus nullum nomen possumus illi imponere quod ipsius quidditatem perfectè repræsentet.] Prior pars ostenditur, nam quædam perfectiones, nempe simpliciter simplices sunt in Deo propriè, ergo & nomina tales perfectiones significantia ei propriè competunt, quod intellige rem ipsam spectando per nomina significatam, non autem modum significandi, qui varias imperfectiones inuoluit, vt posteà dicemus.

Intellige etiam Deum habere nomina propria, quatenus proprium opponitur non tantùm metaphorico, sed etiam communi: itavt quædam sint nomina ipsi soli competentia, qualia sunt nomina Deus, Qui est, Iehoua, de quorum significatione agit S. Thomas 1. p. q. 13. variis articulis.

* Hic solùm nota, ex artic. 11. nomen, Qui est, triplici de causa esse maximè proprium nomen Dei. 1. propter eius significationem, vnumquodque enim denominatur à sua forma, at nomen, Qui est, significat ipsum esse, quod soli Deo conuenit per essentiam. 2. propter eius vniuersalitatem, nullum enim essendi modum determinat, sicut alia nomina, sed generatim omnes complectitur, & significat ipsum pelagus infinitum diuinæ substantiæ. 3. propter eius consignificationem, significat enim, esse in præ-

senti

ſenti, quod maximè propriè de Deo dicitur; quia eius eſſe non nouit præteritum, vel futurum, vt docet Auguſtinus 5. Trinit. 2.

Poſterior pars probatur 1. ex Script. Nam Paulus ad Eph. 1. ait Deum eſſe ſuper omne nomen quod nominatur, ſiue in hoc ſæculo, ſiue in futuro. Item ex Patribus qui vno ore ineffabilitatem Dei inculcant, paſſimque celebrant dictum illud Platonis, Deum intelligere difficile eſt, loqui autem impoſſibile: vnde in Concil. Later. ſub Innoc. III. ſtatutum eſt Deum eſſe ineffabilem, vt refertur in cap. firmiter.

Tandem accedit ratio, quia cùm res nominemus prout illas concipimus, nequeamus autem Deum in hac vita concipere, vt in ſe eſt, ſequitur non poſſe à nobis excogitari aliquod nomen, quod illius quidditatem & eſſentiam, prout in ſe eſt exprimat, vt concludit S. Thomas eiuſdem quæſt. art. 1. eò vel maximè quòd nullum nomen Deo à nobis imponi poteſt, quod non includat imperfectionem aliquam in modo ſignificandi; nam verbi cauſa, nomen, Deus ſignificat per modum compoſiti ſubſtantialis ex natura & ſuppoſito: nomen bonus, ſapiens, & iuſtus, &c. per modum compoſiti ex ſubiecto, & accidenti; nomen verò bonitas, ſapientia, iuſtitia, per modum entis incompleti.

CAPVT X.

De Scientia Dei, illiuſque obiecto.

RESOLVTIO I. In Deo ponenda eſt vera aliqua ſcientia quæ ſit per modum actus

actus secundi, eaq; vnica seu simplicissima.] Ac 1. quòd in Deo sit vera aliqua scientia, certum est ex fide, vt satis patet ex Scripturis Hester. 14. Domine qui habes omnem scientiam. Roman. 11. O altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei: aliisque locis. Ratio autem est, quia cùm Deus sit ens perfectissimum, in perfectissimo gradu entis constitui debet, nempe in gradu substantiæ, & vitæ intellectualis. Confirmatur, nam cognitio intellectualis, est quædam perfectio simpliciter simplex, imò inter rerum perfectiones potissima, cùm per illam cognoscens fiat quodammodo omnia; ergo non potest denegari Deo entium perfectimo.

Secundò, quòd scientia diuina sit per modum actus secundi, facilè probatur, quia si esset per modum actus primi, esset potentia elicitiua actus secundi, illiusque receptiua, quod repugnat puritati, & simplicitati diuinæ.

Neque dicas actum secundum dicere ordinem ad primum: hoc enim verum est de actu secundo qui se habet per modum actionis elicitæ, & receptæ; at intellectio diuina, non ita se habet à parte rei, sed per modum per se subsistentis, & identificatæ cum substantia diuina: quamquam iuxta conceptum nostrum, intellectio distinguatur in Deo ab intellectu, & hic à substantia, vt patet ex aliàs dictis.

Tertiò, quòd sit vnica ac simplicissima roboratur, quia licèt ratione obiectorum variæ à nobis scientiæ distinguantur in Deo, tamen à parte rei est vnica, eò quòd identificatur cum essentia diuina, quæ vnica & simplicissima

plicissima est. Deinde vt attingit deũ simplicissimũ est simplissima. Item vt fertur in res possibiles, quia illas videt in Deo: ac deniq; vt versatur circa futura, quia ad hoc non indiget aliqua entitate superaddita, sed tantùm quod res sint futuræ: vnde adæquatè, spectata vnica est & simplicissima.

Resolutio II. Scientia Dei est perfectissima & vniuersalissima.] Quòd sit perfectissima multipliciter ostenditur, nã Deus vitam intellectiuam possidet modo perfectissimo, ipse est obiectum suæ scientiæ ab ea cõprehensum, cùmq; infinito lumine præditus sit, eius scientia continet euidentiã, certitudinẽ, omnesq; perfectiones sciẽtiæ creatæ; deniq; modus quo res cognoscit est perfectissimus, tum quia est sine discursu, siue secũdum successionem, siue secundum causalitatem, quia omnia videt in seipso: tum quia est sine cõpositione, eò quòd essentia diuina potest simul repræsentare subiectum, & quidquid subiecto cõpetit: tum quia est planè inuariabilis, nõ tantum entitatiuè seu quatenus identificatur cum essentia diuina, sed etiam formaliter in ratione scientiæ: quia cùm Deus sit infinitè intelligens, repugnat quòd aliquid ignoret, aut quòd in cognitione rei anteà perceptæ proficiat.

Quòd etiam sit vniuersalissima hinc perspicuum est, quia ad consummatam Dei perfectionem attinet, quòd illius scientia se extendat ad omnia scibilia, eaque comprehendat. Confirmatur, nam quidquid est intelligibile, vel est Deus, vel est creatura aliqua, siue possibilis, siue existens. Ad hæc omnia à Deo cognosci ex dicendis manifestum fiet:

quando autem S. Th 1.p.q.14.art.1.ad 3. negat scientiã Dei esse vniuersalẽ aut particularẽ, vult dicere eam nõ respicere rationes tantũ vniuersales, aut particulares dũtaxat: quod non impedit, quĩ alio sẽsu sit vniuersalis, quatenus nẽpe rationes tã vniuersales, quã particulares cõtẽplatur.

Resolutio III. Deus seipsum cognoscit, imò & comprehendit, cognoscit etiam possibilia, per scientiam quam vocant simplicis intelligentiæ.] Prima pars probatur, quia scientia Dei cùm sit infinita, se extendit ad omnia intelligibilia, & aliunde Deus est maximè intelligibilis, sibique summè vnitus, ergo seipsum intelligit. Confirmatur, nam nullum est obiectum magis proportionatum scientiæ Dei, quàm ipsemet Deus; ergo vel nihil, vel seipsum intelligit.

Secunda pars ostenditur, tum quia 1. Cor. 2. dicitur Spiritum, scilicet sanctum, omnia scrutari etiam profunda Dei: tum quia sicut Deus, quia est infinitè perfectus, est infinitè cognoscibilis, ita ob eandem rationem est infinitè cognoscitiuus; ac proinde cùm sit adæquatio inter cognitionem, & cognoscibilitatem illius, se cognoscit quantum cognoscibilis est, quod est seipsum comprehendere ex supradictis.

* Dices, S. Thom. 1.p.q. 12. art. 3. ait tunc aliquid comprehendi quando peruenitur ad finem cognitionis ipsius, Deus autem non habet finem cognoscibilitatis suæ: ergo non potest à seipso comprehendi. Confirmatur, quia Augustinus ibidem relatus, ait, id quod comprehendit se, finitum esse sibi. Respondeo prædicta non esse intelligenda positiuè, sed ne-

gatiuè:non enim est sensus, id quod comprehēditur, debere esse finitum positiuè, sed nihil esse in illo, quod non cognoscatur: ita vt cognoscibilitas rei non excedat cognitionem, quam intellectus de illa habet. Vnde cùm Deus seipsum perfectè cognoscat, potest dici, eo sensu, finitus sibi, licèt simpliciter sit infinitus.

Tertia pars suadetur 1. quia Deus Rom. 4. vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt. 2. quia scientia Dei non minùs latè patet quàm illius potentia: hæc autem se extendit ad omnia possibilia, ergo & illa. Confirmatur, nam Deus suam omnipotentiam comprehendit ex dictis, ergo noui omnes effectus ab ea producibiles, idque secundum esse proprium, & formale, quod in seipsis extra Deum habere possunt: tale enim esse est obiectum diuinæ omnipotentiæ, non autem illud quod habent in Deo: cum hoc sit ipsamet essentia Dei omnino improducibilis, & incorruptibilis.

* Dices, scientia Dei non terminatur ad nihil, sed aliquid reale: at res possibiles nihil sunt reale. Respondeo rem possibilem nihil esse reale actu, esse tamen aliquid reale in potentia: quatenus ipsa ex se dicit non repugnantiam, vt fiat vera entitas realis, & actualis: & in Deo est sufficiens virtus ad eam è nihilo eruendam.

* Quòd si instes, obiectum scientiæ diuinæ debere actu existere. Respondeo id verùm esse de obiecto primario, quod motiuum vocant, non autem de obiecto secundario, & purè terminatiuo, qualia sunt entia possibilia: ad hoc enim obiectum sufficit, vt habeat tale esse quale requi

requiritur ad veritatem scientiæ: at Deus non cognoscit res possibiles, vt habentes esse actu, sed tantùm in potentia: quare hoc sufficit, vt scientiam diuinam terminent: sicut etiam rosa possibilis terminat scientiam, quam Angelus de illa habet.

Resolutio IV. Deus per scientiam, quã vocãt visionis, cognoscit res omnes existẽtes in aliqua differentia temporis, ac speciatim contingenter futuras.] Prima probatur primò ex verbis illis Gen. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, quibus adde illa Iob. 28. Ipse enim fines mundi intuetur, & omnia quæ sub cœlo sunt respicit.

Secundò ratione. Nam Deus suam potentiã & voluntatem comprehendit, ergo videt omnes effectus qui ab ea pendent, præsertim quia cùm sit agens per intellectũ, negari non potest quin cognoscat quæ ipse facit, siue per se solũ, siue simul cũ causis secũdis. At quicquid quouis tempore existit, à Deo procedit, altero ex his modis; ergo id totum ab eo cognoscitur. Confirmatur, nã Deus habet perfectissimã rerum prouidentiã ex infrà dicendis, adeóque illas ordinat ad suos fines, quod præstare non posset si illas non cognosceret.

* Dices 1. contingens est quod creaturæ existant; & consequenter quod cognoscantur vt existentes: quare si earum scientia ponatur in Deo, ea erit contingens, & mutabilis. Respondeo scientiam Dei circa futura; esse simpliciter necessariam, quoad entitatam, quoad terminationẽ verò non esse simpliciter necessariam, sed tantùm ex suppositione quòd res existant.

* Dices 2. ex Hieron.c.1.Habac. absurdum esse ad hoc deducere diuinam maiestatem vt sciat per momenta singula,quot nascantur culices,quotve moriantur. Respondeo sensum esse, vt patet ex sequentibus, Deum non habere æqualem curam de irrationalibus, ac de hominibus: quo etiam sensu ait Paulus 1. Corinth.9. Nunquid de bobus cura est Deo?

* Dices 3.ex Aug.in Enchirid.c.17.melius esse quædam nescire, quàm scire. Respondeo hoc melius esse,quando eorũ cognitio impedit notitiam rerum perfectiorũ, vel ad malũ inducit. Quòd in nobis contingere potest,non id Deo.

Secunda pars ostenditur 1. ex verbis illis Ps.138. Intellexisti cogitiones meas de longè,id est, ab æterno, & ex illis Isaiæ 41. Annunciate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quia Dij estis vos.

Secũdò Deus est infinitè cognoscitiuus, ergo illius cognitio se extendit ad omnia intelligibilia: atqui actus contingenter futuri, sicut verè sunt futuri, ita verè sunt intelligibiles; ergo intuitus diuinus ad eiusmodi actus se extendit.

Tertiò Deus cognoscit actus liberos nostræ voluntatis quando existunt, ex dictis; ergo & quandiu futuri sunt,quia aliàs mutaretur. Hinc Deus eiusmodi futura perfectè nouit ab æterno, cùm ab æterno sint vera, neque ipse possit de nouo aliquid addiscere in tempore.

Nota futura contingentia esse indifferentia ad vtrumlibet, vt sunt in suis causis & sic non posse certò cognosci, etiam à Deo, vt ex infrà dicendis magis patebit; esse tamen in seipsis determinatè vera,& ita à Deo cognosci; vnde

Christus prædixit peccatum Petri, sit determinatè futurum, quamvis in se Petrus indifferens ad peccandum, aut non peccandum manserit.

Resolutio V. Deus cognoscit nō entia, cognoscit etiam mala, idque per bonitatem formę, vel actus quo priuant] Prima pars suadetur distinguendo varios gradu non entis. Nam in primis nō ens dicitur quod actu non existit, vt possibilia quæ nunquam erunt, & futura quæ aliquādo existent; & ista à Deo cognosci iā ostensum est.

Secundò negationes & priuationes dicuntur non entia, & hæc etiam nouit Deus, idque simplici intuitu; tum quia comprehendit cognitionem quam nos habemus de eiusmodi non entibus: tùm quia aliàs non cognosceret omne verum, verbi causa, hominem non esse leonem, aërem noctu esse tenebrosum, & sic de aliis.

Tertiò entia rationis dicuntur non entia, & hæc etiam à Deo cognoscuntur quia cùm perfectè intellectum nostrum comprehendat, bene nouit entia rationis quæ à non effinguntur. Vnde etsi non sint in illius intellectu subiectiuè propriè loquendo, sunt tamen in eo obiectiuè.

Secunda pars ex eo manifesta est, quia duplex est malum, aliud pœnæ, aliud culpæ, prius causatur à Deo, posterius permittitur; quare vtrūque ab illo cognosci debet. De priori intelligitur illud Amos 3. Si est malum in ciuitate quod nō fecerit Dominus. De posteriori verò illud Psal. 50. Et malum coram te feci. Neque refert illud Habac. 1. Mundi sunt oculi tui, ne videant ma-

lum: ubi enim videre sumitur pro approbare.

* Tertia pars intelligitur de malis quæ consistunt in priuatione, & sic facilè probatur, nam priuatio cognoscitur per suum oppositum; vt cæcitas, per visum; tenebræ, per lumen; & peccatum omissionis, per actum præceptum, qui prætermittitur. An autem peccatum commissionis formaliter spectatum, per formam oppositam intelligatur, pendet ab illa quæstione, de qua in Idea Theologiæ Moralis lib. 2. cap. 2. an talis peccati malitia consistat in priuatione.

Nota conceptum quem intellectus noster format de chimera esse ens reale, sicque ab essentia diuina perfectè repræsentari, non tamen propterea à Deo propriè fingi ens rationis; quia ex communiori sententia, tunc fit ens rationis, quando concipitur aliquid impossibile, ac si verè esset possibile, & non ens, ac si verè esset ens; vt dum consideramus tenebras tanquam spacium aliquod obscurum, & cæcitatem per modum cuiusdam formæ positiuæ oculum afficientis. Deus autem non aliter singula intelligit quàm sint, ideóq; impossibilia & ficticia cognoscit per dissensum, negando ea esse, aut esse posse à parte rei, quæ nos vt possibilia, aut existentia effingimus.

CAPVT XI.

De modo quo Deus res cognoscit, maximè contingenter futuras.

RESOLVTIO I. Deus res intelligit per suam essentiam, tanquam per speciem, & in ipsa tanquam in obiecto prius cognito.]

Prior

Prior pars ostenditur 1. quia si Deus non intelligit res per suam essentiam, tanquam per speciem, oportet vt eas intelligat per aliquas species extrinsecùs aduenientes, quæ proinde recipiantur in intellectu diuino, illiusque cognitionem causent: at hæc & similia in Deo locum habere non possunt, vt manifestum est.

Secundò cùm Deus necessariò cognoscat creaturas omnes possibiles, si eas cognosceret per aliquam speciem distinctam à sua essentia, sequeretur eiusmodi speciem habere omnimodam existendi necessitatem, & à Dei arbitrio prorsus esse independentem.

Posterior pars suadetur, nam si Deus nõ videt creaturas in seipso, vt in obiecto cognito; visio Dei æquè primò fertur in Deum & creaturas, quod dici non potest: tum quia essentia diuina in ratione speciei intelligibilis priùs debet determinare diuinum intellectum ad cognitionem sui, quàm aliarum rerum quarum nõ est propria species: tum quia aliàs sequeretur diuinam cognitionem, saltem partialiter, specificari à creaturis, quod absurdum est: tum denique quia Deo tribuendus est modus perfectior seipsum cognoscendi, at Deus non meliùs & intimiùs seipsum cognoscit, quatenus intuendo suam essentiam simul aliquid aliud videt: sed quatenus ipse visus est causa cur alia videantur.

* Dices, vt cognitio Dei non feratur æquè primò in creaturas, sufficere quòd essentia diuina, tanquam species expressa, constituat Deum priùs intelligentem sui, quàm creaturarum. Verùm explicandum superest, quomodo id fieri possit, si creaturæ à Deo non

cognoſcuntur mediante diuina eſſentia, ſed immediatè in ſeipſis. Nam ſicut Angelus habens, verbi cauſa, vnam ſpeciem repræſentatiuam boni, & equi, non priùs per illam intelligit bouem, quàm equũ aut vice verſa, ſed vtrumq; æquè primò, & immediatè; quia nimirũ neque bos eſt illi mediũ cognoſcẽdi equũ, neq; equus cognoſcẽdi bouẽ. Ita repugnat quòd Deus per ſuã eſſentiã, vt per ſpeciẽ expreſsã, conſtituatur priùs intelligens ſui, quàm creaturarum, niſi ea ſit ipſi ratio, ſeu medium cognſcendi creaturas.

* Nota 1. quamvis Deus videat creaturas in ſeipſo tanquam in obiecto motiuo, illius tamen cognitionem eſſe claram & perſpicuam, quia vlteriùs tendit, & terminatur ad ipſas creaturas in ſeipſis ſpectatas Ad eum modum quo Angeli cogitio quia videt concluſionem in principio, eſt clara, & euidens, quia non ſiſtit in principio, ſed ita illud peruadit, vt feratur in ipſam concluſionem ſecundum ſe.

Nota 2. etſi vna res non videatur in alia tanquam in obiecto motiuo, niſi ſecundũ eſſe quod habet in illa; nihil tamen impedire, quominus eadem viſio tendat ad ipſam rem provt eſt in ſe, tanquam ad obiectum purè terminatiuum.

Reſolutio II. Futura contingentia abſoluta non cognoſcuntur in eſſentia diuina, vt habet præciſè rationem omnipotentiæ, vel ideæ, neque in ſolo decreto diuino.] Prima pars probatur, quia omnipotentiam diuina præciſè ſpectata poteſt quidem repræſentare omnia poſſibilia, non tamen aliquid futurum; cùm Deus non operetur ad extra ex neceſſitate

tate naturæ, ſed liberrimè, adeóque nihil ſit futurum, niſi ex libera ipſius voluntate.

Secunda pars oſtenditur, quia idea præcedit decretum Dei de rebus producendis; cùm Deus producat res iuxta ideam habet de illis: ergo à fortiori idea præcedit rerum omnium productionem, & conſequenter ſcientiam viſionis quam Deus habet de illis, quia hæc verſatur circa res vt exiſtentes in aliqua temporis differentia: non ergo fieri poteſt vt Deus cognoſcat futura contingentia præcisè in ſuis ideis, etſi in eis, cognoſcat omnia factibilia.

Tertia pars ſuadetur, quia cùm Deus non neceſſitet voluntatem noſtram ad agendũ, decretũ cum ea concurrendi ad actus liberos, eſt decretum ei offerendi concurſum quendã in actu primo indifferenté ad agendum & non agendum, quique ex cõſequenti poſſit ab illa repudiari; talis auté concurſus non poteſt determinare intellectũ diuinum ad cognitioné alicuius futuri cõtingẽtis, potiùs quã oppoſiti: ergo neque id poteſt decretum exhibendi eiuſmodi concurſum.

Nota nos hîc agere de primaria cognitione quam habet Deus de futuro contingenti qualis non ex ea quæ habetur in decreto præfiniente, quia tale decretum, ſi datur, cum non habeat effectum niſi per auxilia repudiabilia, debet ſupponere ſcientiam aliquam priorem, quæ certò oſtendat eiuſmodi auxilia minimè repudianda, ſi dentur; aliàs fruſtrationis periculo temerè exponeretur. Accedit quòd etſi detur, Deum præfinire actus bonos, non tamen concedi poteſt eum præfinire actus

prauos, etiam materialiter ſpectatos, vt infra oſtendemus: cum tamen non minus hi quam illi ſub diuinam cognitionem cadant.

Reſolutio III. Futura contingentia non poſſunt certò cognoſci in proximis ſuis cauſis, ſiue ſecundum ſe ſpectatis, ſiue etiam cum omnibus circunſtantiis ad agendum præerequiſitis.] Prior pars ſatis perſpicua eſt. Nam in primis eiuſmodi futurorum proxima cauſa eſt voluntas, quæ ex ſe indifferens eſt ad vtrumlibet; quare ea viſa non poteſt certò Deus iudicare talem operationem determinatè ab ea eliciendam, potiùs quàm oppoſitam.

Deinde, quia ſequeretur Angelum poſſe certò cognoſcere, idque naturaliter effectus contingentes, ab humana voluntate prodituros, cùm ex communi ſententia, illam perfectè penetret, ac comprehendat.

Hinc probatur poſterior pars, nam voluntas, etiam poſitis omnibus ad agendum prærequiſitis, manet indifferens vt agat, vel non agat: Ergo Deus quamvis penetret totam vim voluntatis & circunſtantiarum, non poterit ex iis certo cognoſcere, in quam partem voluntas ſe determinatura ſit: cùm impoſſibile ſit maiorem eſſe connexionem inter cauſam & effectum, in ratione ſcibilis, quàm in ratione entis.

Nota quòd licèt Deus poſſit ob maiorem penetrationem cauſæ liberæ, habere maiorem probabilitatem effectus ſequuturi, non tamen omnimodam certitudinem: neque refert quod voluntatem creatam dicatur ſupercomprehendere, hoc enim eatenus verum eſt, quatenus totam vim illius infinitè cla-

riùs, ex parte ipsius intellectus, cognoscit quam homo, vel etiam Angelus: vnde tamen nõ sequitur quòd in ea certò cognoscat effectũ futurũ.

Resolutio IV. Ratio videndi futura contingentia non potest sumi ex reali, & æterna eorum existentia in æternitate.] Est communis extra Scholam Thomistarum, & facile probatur primò, nam propriè loquendo futura contingentia non coexistunt Deo realiter ab æterno, ergo talis existentia non potest esse ratio ex parte obiecti, cur Deus ea ab æterno intuitiuè videat. Sequela manifesta est, antecedens verò ostenditur, quia coexistentia supponit existentiam, atqui futura contingentia non existunt, cùm à causis suis nondum producta sint, aliàs non essent futura contra hypothesim: ergo nequeunt iam existere & multò minus ab æterno realiter Deo coexistere.

Confirmatur, nam si futura contingentia coexistunt Deo ab æterno, ergo & Deus illis: atqui prius nequit esse verum, nisi Deus ab æterno in se existat; ergo neque posterius verum erit, nisi futura in se ab æterno existant. Quis autem hoc admittat?

Dices, quia æternitas est mensura infinita, posse Deum existentias rerum omnium intueri, antequam in propria mensura existant. Sed frustrà, nam æternitas non mutat naturas rerum, atque adeò non facit, vt quod in se non existit, possit alteri coexistere. Et quamvis possit Deus res futuras intueri antequam in se existant; hinc non sequitur, quod ipsi coexistant; antequam existant; sed

potius, vt Deus futura intueatur, nõ opus esse, quòd ipsi realiter ab æterno coexistant: cùm videlicet cognoscantur antequam existant, & Deo coexistere nequeant, nisi existant.

Secundò, sicut se habet locus ad immensitatem Dei, ita & tempus ad æternitatẽ illius: atqui res existens in aliquo loco, verbi causa, in hac aula, etsi ibi coexistat immensitati Dei, nõ tamẽ vbiq; illi coexistit, quia ipsa deberet vbiq; existere; ergo similiter res existens in aliquo tempore et si pro tunc coexistat æternitati Dei, non tamen dici potest quòd pro tempore præterito, quo nõdũ erat, & ab æterno illi realiter coexstiterit.

Tertiò, etsi talis præsentia gratis admittatur, primaria ratio cognoscendi futura ab ea sumi non debet: prius enim est quòd res aliqua in se sit futura, quàm quod Deo realiter coexistat ab æterno: cùm ei sic coexistere non dicatur, nisi quia in se verè aliquando est futura; in eo autem priori res futura est in se cognoscibilis, eò ipso quòd verè & determinatè futura est: ergo debet à Deo cognosci, independenter à prædicta coexistentia.

Nota 1. vt æternitas Dei dicatur simplicissima mensura ambiens omnia tempora, sufficere quòd res sint in æternitate, quando in se existũt, neque refert quòd centrum simul coexistat pũctis omnibus circunferentiæ, hoc enim inde oritur, quia ea omnia simul existunt, cùm tamen omnes partes temporis, nequeant simul existere, adeoque non possint omnes simul, & ab æterno coexistere æternitati, sed quælibet quando existit.

Nota. 2.

Nota 2. vt dicatur Deus hodie coexistere rei cui heri nō coexistebat, aut cui nō coexistet cras sufficere, quòd sit successio in ipsis rebus quæ Deo coexistere dicuntur: quemadmodum Deus sine vlla mutatione suæ immensitatis, potest quoad locum rei alicui modo coexistere, si producatur: modo non coexistere, si annihiletur.

Resolutio V. Ratio videndi futura contingentia est ipsamet eorum entitas & realis præsentia quam aliquando habitura sunt.] Probatur ex dictis, quia non potest negari quin Deus certò cognoscat futura contingentia antequam sint, ratio autem illa cognoscendi non potest sumi præcisè à Deo, vel à causis proximis huiusmodi futurorum, vt ostensum est: ergo superest, vt sumatur ab illorum entitate, & reali præsentia aliquando futur[illegible]

Confirmatur, nam ideò futura contingentia tia non videntur in causis suis quia vt sic sunt indeterminata: at verò quatenus spectantur in seipsis, secundum realem entitatem quam ali quando habitura sunt, vt sic sunt determinatè ad vnum, & extra statum indifferentiæ: vnde propositiones de illis enunciatæ sunt determinatè veræ: ergo sub eo respectu futura contingentia sufficientem habent veritatem, vt à diuino intellectu, quem nulla veritas latere potest, cognoscantur.

Nota 1. aliud esse rem futuram Deo realiter coexistere ab æterno, & ratione talis coexistentiæ æternæ à Deo cognosci, aliud rem futuram non coexistere Deo ab æterno; sed tantùm pro tempore quo erit, & secundum ejusmodi coexistentiam futuram obiici ab

æterno intellectui diuino propter infinitam illius perſpicacitatem omnes temporum differentias præuenientem : & quidem prius illud à nobis negatum eſt: poſterius autem iam affirmatum.

Nota 2. id quod iam non habet exiſtentiam realem, non ita poſſe terminare ſcientiam diuinam, vt Deus ab æterno iudicet rem illam pro hoc tempore exiſtere, poſſe tamen eam ita terminare, vt Deus iudicet & clarè cognoſcat, rem illam cras exituram: ſi verè craſtina die exiſtentiam realem habitura ſit.

CAPVT XII.

De cohærentia ſcientiæ diuinæ cum libertate, aliiſque ad eam ſpectantibus.

RESolutio I. Præſcientia Dei rectè cohæret cum rerum futurarum contingentia & libertate ;] Eſt certa ex fide, quia ex vna parte Scriptura docet Deum eſſe præſcium futurorũ contingentium, vt patet ex ſupradictis, ex alia verò ſæpe inculcat nos operari liberè.

Vera autem ratio huius concordiæ eſt, quia cùm cognitio ſupponat ſuum obiectum, certè ſcientia quam Deus habuit ab æterno, de actu meæ voluntatis liberè futuro, nullo modo impedit quin actum talem liberè eliciam; intuetur enim illum vt iam à me liberè elicitum, adeóque neceſſitatem eum eliciendi mihi nequaquam imponere poteſt. Atque hanc conciliationem inſinuant Theologi, quando aiunt ſcientiam viſionis, de qua hic agimus, eſſe merè ſpeculatiuam, & nullomodo in

in obiectum influere,sed illud supponere vt existens & per causas secundas productum. Item quando cum Aug.lib.3. de lib.arb. comparant præscientiam diuinam nostræ præscientiæ futurorum, & memoriæ præteritorum, ac visioni præsentium. Nam certum est nostram præsciētiam nō esse causam,quòd res necessariò futura sit,aut memoriam, quòd præterita:aut visionē, quòd præsens;sed tota necessitas petenda est ex rebus ipsis futuris, præteritis, & præsentibus; quatenus necesse est, futurum esse, quod futurum est,fuisse quod fuit,& esse quod est.

Eandem non obscurè innuunt Patres,quando aiunt,non ideò res esse futuras, quia Deus præscit futuras esse,sed potiùs ideò Deum præscire eas esse futuras,quia verè futuræ sunt;inde enim colligitur, præscientiam diuinam esse quodammodo posteriorem futuris contingentibus, ac proinde non magis impedire ne contingenter & liberè eueniant,quàm si nulla esset eorum præscientia.

Nota, quòd cùm Petrus absolutè potuerit non peccare, potuit etiam Deus non scire eum peccaturum,quare quòd hoc sciuerit, non fuit absolutè necessarium,sed tantùm ex suppositione quod Petrus esset peccaturus,ac proinde necessitas ex tali præscientia illata, non nocet libertati,cum non sit antecedens; sed duntaxat consequens.

Resolutio II. Scientia Dei est causa rerum, non quidem illa quæ dicitur visionis, sed ea quæ vocatur simplicis intelligentiæ.] Prima pars probatur 1. ex Scrip. Psalm. 103.

Omnia

Omnia in ſapientia feciſti. Prouerb.3. Dominus ſapientia fundauit terram,&c. Secundo ratione,nam Deus eſt agens per liberam voluntatem, omnia enim quæcunque voluit fecit: voluntas autem non fertur in cognitum, neque poteſt certò, ſine errore, operis perfectionem aſſequi,niſi à præuia intellectus luce dirigatur, quoad modum illud faciendi; quare ſcientia Dei eſt cauſa rerum tanquam principium dirigens ad rectam & ordinatam earum ductionē.

Vnde colſige ſcientiam Dei eſſe rerum cauſam non modo materialiter ſeu identicè ſpectatam, quatenus identificatur cum eſſentia diuina, quæ eſt rerum omnium principium, ſed etiam formaliter in ratione ſcientiæ quia vt ſic eſt directiua operationis facemque præfert voluntati,quæ eſt potentia cæca.

Secunda pars,quæ eſt communis contra nōnullos Thomiſtas,facilè oſtenditur. Nam ſcientia Dei eſt cauſa rerum,dirigendo illius voluntatem ad opus, & oſtendendo modum quo res quælibet conuenienter produci poteſt:at ſcientia viſionis non poteſt dirigere voluntatem Dei ad opus,quia vt eam dirigeret, deberet eſſe ratione prior,quàm decretum liberum illius; atqui non tantum non eſt prior,quin etiam eſt ratione poſterior;implicat ergo quod voluntatem dirigat ad ſua decreta libera cudenda, aut cum ea concurrat ad opus.

Tertia pars ex dictis concluditur, & præterea probatur, num ſcientia ſimplicis intelligentiæ habet omnes conditiones requiſitas, vt ſi cauſa rerum: præcedit enim decretum diuinum, adeóque rerum exiſtentiam, repræ-

sentat res omnes factibiles, dictatque modum quo res quælibet cōuenienter fieri debet: ergo nihil ei deest ad rationem scientiæ practicæ.

Nota eam scientiam esse liberam, quæ ita adiunctum habet decretū, vt illud sequatur, qualis est scientia visionis: non autem illam quæ illud antecedit, qualis est scientia simplicis intelligentiæ; neque hinc colligas, Deum ad extra agere necessario; siquidem scientia simplicis intelligentiæ, etsi vt scientia, & vt causa in actu primo spectata, sit necessaria, non tamen causat actu, nisi quatenus decretum Dei liberum adiunctum habet, qua ratione est libera.

Resolutio III. Deus habet rerum ideas, quæ nō sunt res ipsæ factibiles, sed essentia Dei vt imitabilis.] In primis quod in Deo sint ideæ creaturarum, hinc perspicuū est, quia idea vulgo dicitur exemplar ad cuius imitationem artifex operatur, Deus autem est artifex præstātissimus, quia ad extra non operatur ex impulsu naturæ, aut fortuito, sed liberrimè, & ex præconceptione effectus; cuius proinde ideam, & veluti exēplar quod intueatur, in se præhabere debet.

Secundò quod ideæ diuinæ non sint ipsæ res factibiles, prout ab æterno sunt obiectiuè in mente Dei, patet, quia Deus valde imperfectè ageret si extra se deberet intueri aliquod exemplar, ad cuius imitationem operatur, sic enim acciperet à creaturis rationem agendi, easque practicè cognoscendi, quod dici non potest.

Tertiò quòd ideæ sint ipsa essentia Dei vt imitabilis, patet, quia cùm in ea contineantur omnes rerum omnium perfectiones possibiles,

sibiles, omnesque modi quibus quælibet res produci potest, nihil congruentiùs potest esse exemplar, seu idea rerum omnium, quàm ipsamet essentia Dei, prout hoc vel illo modo est participabilis creaturis.

Quamquam ad conciliandas duas sententias oppositas, non erit fortè extra rem asserere, ideam adæquatè spectatam duas veluti partiales complecti obiectiuam, quæ est essentia diuina, vt imitabilis à creaturis, & formalem, quæ nihil aliud est quàm cognitio actualis, qua Deus intuendo suam essentiam vt imitabilem, repræsentat formaliter creaturas vt hoc vel illo modo faciendas.

Resolutio IV. In Deo variæ sunt ideæ, licèt nõ omnium quæ ab eo cognoscuntur.] Primum patet quia ideæ multiplicantur iuxta varios modos quibus essentia diuina est imitabilis à creaturis: vnde vulgo dicitur, hominem productum esse ad ideam hominis, equum ad ideam equi, & sic de aliis; ea autem distinctio idearum non est realis, vt putant ij, qui dicunt, ideas nihil aliud esse quàm præconceptas essentias creaturarum: neque etiam formalis ex natura rei, vt existimarunt olim nonnulli Theologi, qui alioqui dicebant essentiam diuinam, non autem creaturas habere rationem idearum: est ergo distinctio rationis ratiocinatæ, vt patet ex dictis suprà, vbi de attributis diuinis.

Secundum probatur, quia idea est de re factibili, non quacunque, sed tantùm de illa quæ fit ad imitationem exemplaris: vnde non sunt in Deo ideæ negationum, aut priuationum: quia hæc à Deo propriè causari non

possunt: licèt autem Deus producat Filium, & Spiritum sanctum non tamen habet eorũ ideas, quia non sunt res per artem factibiles ad imitationem exemplaris. Sunt igitur in Deo speciales ideæ creaturarum omnium; non modo aliquando existentium, sed etiam possibilium: quia hæ aliàs non possent creari, adeóque non essent possibiles.

Hoc autem intellige 1. de indiuiduis, nam genera & species cum non producantur nisi in singularibus, non habent aliam ideam quàm singularium. Intellige 2. ex S. Thoma de entibus completis, nam incompleta vt materia, non habent specialem ideam, sed idea totius est simul idea partium ex quibus coalescit. Intellige 3. ex eodem, de accidentibus quæ subiecto iam facto superueniunt, non de iis quæ subiectum inseparabiliter committantur.

CAPVT XIII.

De Scientia conditionata, seu media.

RESOLVTIO I. Iuxta Scripturam sacram admittenda est in deo scientia conditionata.] Probatur. Nam ex Scriptura certum est Deum cognoscere futura sub conditione, seu quæ forent si aliqua poneretur conditio, hoc enim perspicuum est ex 1. Reg. 21. vbi duo futura conditionata fuerunt diuinitus Dauidi reuelata, nempe quòd si maneret in Ceyla, Saül descensurus esset ad euertendam vrbem, & quod si Saül descenderet, Ceylitæ traditurí cum essent in manus illius: neutrum autem ex illis absolutè euenit, quia defuit conditio, nimirum quia Dauid non man-

sit

sit in Ceyla:idem patet ex Matth. 1. vbi Christos testatur Tyrios & Sydonios acturos fuisse pœnitentiam, si coram illis ea miracula edidisset, quæ in Iudæa patrauerat, hæc autem cognitio non nisi ad scientiam conditionatam seu mediam spectare potest, præsertim cum sit certissima & de ipso euentu futuro.

Neque refert quod Thomistæ dicunt, debere supponi decretum aliquod efficax actu in Deo existens, cuius vi cognoscat futura sub conditione, atque ita hanc cognitionem non spectare ad scientiam illam conditionatam, seu mediam de qua agimus; sed ad scientim liberam. Nam si hæc euasio haberet locum, talia decreta concipienda essent in Deo, volo efficaciter vt Ceylitæ tradant Dauid meosi Saül ad eos descenderit. Volo Tyrios physicè prædeterminare ad conuersionem, si Christus apud illos miracula ediderit: at hoc modo Deus esset causa peccati, & libertatem tolleret; cum impossibile sit eum non peccare, quem Deus vult efficaciter impellere ad actum peccati; eumque non agere, quem ad agendum prædeterminat; sic etiam redderetur prorsus inutilis ratiocinatio Christi, cum Iudæi respondere possint, non mirum esse quod Tirij in dicta occasione essent conuertendi: quia accepturi erant auxilia quædam ineluctabilia quibus ipsi carebant.

Resolutio II. Sientia conditionata Augustino aliisq; Patribus est valde cõsentanea]probatur 1. Nã Paganis & hęręticis quærentibus cur Deus creauerit Angelos & homines quos sciebat peccaturos, Patres nõ respõdent talẽ scientiã nõ esse in

in Deo, sed eâ admissâ, docent in ea suspiciendam esse bonitatem Dei, quòd etsi præuideat alioquos malos futuros, non propterea desinit eos creare, eisque auxilia sufficientia, quibus saluari possint (si velint) largiri.

Neque dicas testimonia illa debere intelligi de scientia peccati Angelorum & hominum, vt absolutè futuri, nam talis scientia supponit decretum constitutum creandi Angelos & homines; scientia verò de qua loquuntur Patres, ratione præcedit tale decretum, per illam enim videt Deus, quid facient Angeli & homines si eos creare velit, adeóque est de futuro cõditionato.

Confirmatur, nam alioqui si quæstio fuisset proposita eo sensu, cur Deus sciens absolutè Angelos & homines peccaturos, voluerit illos creare, facile responderi poterat, quia id non nouerat nisi post decretum eos creandi, quod propter immutabilitatem suam reuocare non poterat: nec opus erat recurrere ad rationem superius allatam aliasve similes.

Probatur 2. nam Patres frequenter docent, Deum aliquos vocare quando nouit eos cõsensuros, aliis verò ex iusto iudicio denegare eã vocationem, cui responderent si iis daretur; at illa scientia haud dubiè est conditionata, qua Deus antequam statuat aliquem vocare certò nouit eum consensurum, si hoc vel illo auxilio præueniatur, secus si alio modo vocetur.

Nota ab Augustino & Prospero non rarò reprehendi Semipelagianos, non quòd scientiam conditionatam in Deo admitterent, sed quia stultè existimabant, Deum hominibus præmia

præmia aut pœnas ab æterno præparasse, & in tempore conferre pro bonis aut malis operibus, quæ iuxta scientiam Dei, elicituri erant, non absolutè, sed ex hypothesi quod diutiùs vixissent.

Resolutio III. Scientia conditionata est ad mentem S. Thomæ.] Probatur 1. Nam 1. p. q. 23. art. 5. ad 1. Dicendum; inquit, quod vsus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ secundùm rationem causæ finalis vt dictum est: Quibus verbis supponit, Deum antequam statuat alicui conferre gratiam, certò scire num bene ea vsurus sit, necne, si illi detur, quæ sanè scientia est futuri sub conditione.

Deinde eiusdem 1. p. q. 92. art. 1. cùm sibi S. Doct. 3. loco obiecisset, occasiones peccatorum esse amputandas, atque adeò Deum non debuisse creare mulierem quam sciebat (vtique per scientiam conditionatam) futuram homini in occasionem peccati, si crearetur. Respondet, non quidem negando talem scientiam fuisse in Deo, sed eâ admissâ ostendendo illam non debuisse impedire creationem mulieris, eò quòd non debet commune bonum tolli, vt vitetur malum particulare. Quod si recurras ad decretum præexistens, iam ponis in Deo hanc voluntatem, non minus ab illius bonitate, quàm à mente S. Doctoris alienam, volo efficaciter vt mulier sit homini in occasionem peccati.

Nota, scientiam conditionatam communiter ad alterum ex vulgaribus membris scientiæ diuinæ reduci; cùm enim habeat independentiam à decreto libero in Deo existente,

te, vt sic à nonnullis refertur ad scientiam naturalem, alij verò propter libertatem obiecti cogniti, quod potuit non esse futurum, eam comprehendunt sub sciētia libera, & ita à S. Th sub altero ex his membris cōprehendi potuit. Verùm cum futurum sub conditione sit veluti quid mediū inter possibile, absolutè futurum, nihil vetat maioris distinctionis gratiâ, scientiā conditionatam veluti mediam inter scientiam simplicis intelligentiæ & visionis constituere.

Resolutio IV. Si rationem consulamus, scientia cōditionata seu media ponenda est in Deo.] Probatur, nam scientia Dei non esset vndequaque perfecta, nisi omne verum attingeret, at nō attingeret omne verum, nisi versaretur circa futura conditionata, cum hæc non minus vera sint quàm quæ absolutè futura sunt, imò priùs secundùm rationem futurum contingens sit verum conditionatè, quàm absolutè. Nam si verū est quòd Petrus positus in talibus circumstantiis peccat, sanè antequam in iis esset positus, aut ponendus, verum erat, quod si in iis poneretur peccaret, tale autem conditionatum est proprium obiectum scientiæ conditionatæ, seu mediæ, quare haud dubie talis scientia in Deo ponenda est.

Neque refert quod dicunt Thomistæ, nihil esse futurum siue absolutè, siue sub conditione, nisi dependenter à decreto Dei; hoc enim aliquo sensu verum est, & alio falsum, nam in primis si agatur de decreto physicè prædeterminante, quale ab ipsis admittitur, falsissimum est quod futurum contingens tale

decre

decretum ſupponat; cum phyſica prædetermi-natio contingentiam & libertatem excludat, vt c.18.dicetur;ſi autem agatur de decreto concur-rendi cum voluntate, eique tribuendi quicquid neceſſarium eſt ad agendum,verum eſt quod ex parte Dei tale decretum requiritur, vt contin-gens ſit futurum,ſed cum diſcrimine,nam vt res aliqua ſit abſolutè futura, neceſſe eſt quod tale decretum abſolutè ſit in Deo; ſi verò ſit tan-tum futura ſub conditione, ſufficit quod ſi talis poneretur conditio, ex vi decreti diuini quod tunc eſſet,tribuerentur voluntati auxilia neceſ-ſaria ad agendum.

Nota 1. per ſcientiam conditionatam ener-uari quidem gratiam illam efficacem, cui vis phyſicè prædeterminandi voluntatem tribuitur, non tamen illam cui Concil. Trid. ſtatuit vo-luntatem poſſe diſſentire ſi velit;quin potius vt talis gratia omnimodam firmitatem habeat, ea debet inniti ſcientiæ conditionatæ, qua videt Deus illam effectum habituram,etſi eo carere poſſit.

Nota 2. prædeſtinationem propriè non fieri dependenter ab operibus ſub conditione præ-uiſis,tanquam à ratione motiua:quia etſi Deus ſine eiuſmodi præſcientia,nequeat aliquem præ-deſtinare, ea tamen non eſt cauſa cur aliquis prædeſtinetur,vt patet exemplo Tyriorum, qui prædeſtinati non ſunt,etſi Deus certò ſciret,eos pœnitentiam fuiſſe acturos,ſi his aut illis auxi-liis præuenirentur.

Reſolutio V. Scientia conditionata po-nenda eſt in Deo, non modo ſepeculatiuè, ſed

ſed etiam practicè.]Prior pars probatur. Nam ſcientiã conditionatã eſſe in Deo ſpeculatiuè, id nihil aliud eſt, quàm Deũ verè & certo cognoſcere quid, verbi cauſa, faceret Petrus ſi eum vellet creare, & ponere in his aut illis circunſtantiis minimè prædeterminantibus : at eiuſmodi cognitionem reperiri in Deo ex hactenus dictis ſatis demonſtratum relinquitur.

Poſterior pars ſuadetur, quia ſcientiam aliquam eſſe in Deo practicè, ſeu quoad vſum, nihil aliud eſt, quàm Deum eiuſmodi ſcientiâ tanquam præuia luce dirigi ad ſtatuenda ſua decreta: atqui ea fere omnia quæ ſuperioribus reſolutionibus allata ſunt, perſpicue oſtendere videntur, Deum hoc modo ſcientiâ conditionatâ dirigi, in prouidentia ſpectante ad homines, vt conſideranti patebit: ergo talis ſcientia eſt in Deo etiam practice, ſeu quoad vſum. Confirmatur, quia cogitari non poteſt, quòd Deus prudenter ſtatuat decreto efficaci, aliquem ſaluare per media repudiabilia, niſi dirigatur ſcientiâ conditionatâ dictante, eiuſmodi media bonum exitum habitura, ſi dentur: aliàs enim decretum Dei manifeſto fruſtrationis periculo expoſitum eſſet: quis autem dubitet quin Deo tribuendum ſit, quicquid ſpectat ad perfectiſſimam prouidentiam?

Dices Deum cognoſcendo vim mediorum, & proportionem quam ſingula habent cum voluntate, certò ſcire quænam ex illis ſint effectum habitura, eaque per eiuſmodi ſcientiam, quæ eſt naturalis, applicare ad obtinendum effectum. Verum hoc facile reiicitur.

tum quia à nobis cõcipi nequit, quomodo Deus certissimè cognoscat effectũ futurum, in causa vtrumlibet indeterminata, tum quia cùm sciẽtia Dei sit infallibilis, illud omne necesse est euenire, quod Deus ex cognitione causarum certo euenturum præuidit: at quænam erit illa necessitas, qua necesse erit futurum illud contingens euenire, quod Deus ex cognitione causarum certo euenturum prænouit? non sane consequẽs, quia nullo modo supponet actum, etiam sub conditione præuisum, ergo antecedens, adeóque libertati repugnans. Quare concludo, vt certitudo decretorum Dei recte concilietur cum libertate arbitrij, necessario esse recurrendum ad scientiã conditionatam, seu mediam. Vide plura hac de re in suaui Concordia disp. 4. per totam.

CAPVT XIV.

De voluntate Dei.

RESolutio I. In Deo est voluntas.] Probatur tum ex Scriptura Ps. 113. Omnia quæcunque voluit fecit. Rom. 6. Voluntati eius quis resistet? tum quia Deus est intellectu præditus, ergo & voluntate: Sequela patet, nam appetitus sequitur formam, naturalis naturalem, sensitiuus sensitiuam, & rationalis rationalem, vt nimirum quælibet res possit appetere bonum sibi conueniens: Deus ergo appetitu rationali, seu voluntate præditus est: præsertim cùm hæc sit perfectio simpliciter simplex, & supremo & perfectissimo enti apprime cõsentanea & necessaria.

Nota 1.

Nota 1. voluntatem non esse propriè in Deo per modum potentiæ, & actus primi, quia strictè loquendo potentia volendi est principium elicitiuum actualis volitionis realiter distinctæ, & subiectum illius receptiuum, quæ conditiones repugnant summæ puritati & simplicitati diuinæ, vt patet ex aliàs dictis.

Nota 2. quòd etsi à parte rei voluntas non sit in Deo per modum potentiæ seu actus primi, nihil tamen vetat quin eam hoc modo concipiamus, sicut eam consideramus vt distinctam ab essentia, & veluti quandam illius proprietatem; sicut etiam distinguimus per rationem attributa ab eadem essentia diuina, & concipimus Deum non modo actu intelligere, sed etiam habere intellectum infinitè perfectum per modum potentiæ ab actuali intellectione distinctæ.

Resolutio II. In Deo est appetitus innatus.] Probatur, nam in primis etsi Deus vtpote perfectissimus, nō possit habere naturalem appetitũ per modum prosecutionis, quo tendat ad consecutionem alicuius perfectionis; cum tamen quælibet res quiescat in perfectione naturali quam possidet, non incongruè dici potest Deum, non tantùm appetitu elicito sibi complacere in suis perfectionibus, sed etiam ex inclinatione naturali in iis quiescere; atque adeò habere appetitum innatum per modum quietis, ex sola naturæ inclinatione ortum.

Deinde persona producens dici potest habere appetitum naturalem, ad productionem personæ ab ea procedentis, siue quia persona producens est Deus, at diuinitas naturaliter

propendet in totam suam perfectionem, quæ non subsisteret sine tribus personis: siue quia sicut in creatis, potentia productiua habet insitum apetitum. vt suo effectui se communicet, ita in persona producente debet esse appetitus innatus, vt se communicet personæ quæ ab ea producitur.

Tandem tota Trinitas vt vnus Deus omnipotens & infinitè bonus, naturaliter inclinatur ad suas perfectiones creaturis communicandas, tum quia quælibet potentia actiua naturaliter inclinatur ad suos effectus producendos, tum quia generatim bonum est sui diffusiuum: Deus tamen naturalem hanc inclinationem necessario non exequitur, sed ex iudicio rationis liberaque voluntate, qua quæcunque vult facit in cœlo & in terra.

Dices, in Deo est appetitus rationalis, quo in propriis perfectionibus sibi complacet, seque aliis communicat: ergo, quoad hæc appetitus innatus est superfluus. Respōdeo non sequi, quia dantur in re aliqua varij appetitus, iuxta varios entis gradus quos participat; vt patet in homine, qui habet appetitum sensitiuum, etsi per rationalem in illius obiectum ferri possit.

Resolutio III. Deus vult & amat seipsum, & creaturas omnes.] Prima pars adeò certa est vt probatione non indigeat: frustra enim voluntate præditus esset, nisi aliquid vellet & amaret: nullum autem obiectum ipsius voluntati congruentius cogitari potest, quàm eiusdem bonitas infinita: quare dubitari nequit quin Deus seipsum, idque infinitè diligat.

Eò vel maximè quia sicut diuinæ cognitio-

nis obiectum primarium est diuina veritas, ita proportione seruata diuinæ volitionis obiectum perfectissimum diuina bonitas esse debet; ita vt ad essentialem & absolutam Dei fœlicitatem vtraque operatio concurrat, videlicet comprehensio, & amor sui ipsius.

Secunda pars probatur 1. ex Scriptura, Psal. 113. Omnia quæcumque voluit fecit: & Sapiētiæ 11. Diligis Omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti. 2. ratione, nam sicut se habet intellectus diuinus ad verum, ita & voluntas diuina ad bonum; sed diuinus intellectus fertur in omne verum non solùm increatum, sed etiā creatum, vt supra ostensum est: ergo & voluntas diuina in omne bonum, non tantùm increatum, sed etiam creatum, quale est omne ens à Deo productum; iuxta illud Genes. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.

Confirmatur nam cùm nihil, sit à se præter Deum, sequitur alia omnia quæ sunt à Deo producta esse; & cum Deus non agat ex necessitate naturæ, sed liberrimè vt infrà ostendemus, hinc fit, vt creaturas non produxerit nisi volens, & ex mero affectu iis communicandi bonitatem suam iuxta vniuscuiusque capacitatem, vnde quia amare aliud nihil est quàm velle bonum alicui, quo magis res aliqua participat de bonitate & perfectione diuina, eo magis illa censetur à Deo diligi. Quo autem modo Deus creaturas diligat, dicetur cap. 17.

Resolutio IV. Deus non vult malum culpæ, etsi illud permittat, vult tamen malum pœnæ non per se, sed per accidens.] Prima pars

est aperta in Scriptura, Sapientiæ 14. Odio sunt Deo impius & impietas eius Ps. 44. Dilexisti iustitiam & odisti iniquitatem. Ratio autẽ est, quia cùm Deus nihil velit saltem vltimatè, nisi ex motiuo suæ bonitatis, sequitur eum nihil posse appetere, nisi quòd dicit ordinem ad ipsius bonitatem, & ad illam refertur: at malum culpæ non ordinatur ad bonitatem diuinam; quin potiùs illi repugnat, vel tanquam ab ea vt vltimo fine planè auertens, si peccatum sit mortale; vel saltem aliquantisper retardans, si sit veniale.

Secunda pars facilè ostenditur, nam multa peccata quotidie fiunt ab hominibus, quæ non fierent nisi permitteret Deus ea fieri; illa ergo permittit, non merè negatiuè se habendo circa peccatum, sed actu positiuo voluntatis volendo illud permittere, & cõsequenter suppeditare cõcursum necessarium ad illud patrandũ. Et quamuis peccatum sit malũ bonũ tamen est vt creatura libera sinatur vti iure suo, & consequenter, vt Deus non deneget illi concursum quem ex munere primæ causæ illi exhibere tenetur; & sine quo in actum prodire non posset.

Tertia pars probatur, nam quod Deus velit aliqua ratione mala pœnæ, hoc constat ex variis pœnis quas tam in hac quàm in alia vita immittit. Quod autem non velit tale malum per se, satis ex eo patet, quod appetitus non tendit per se nisi in bonum. Quod etiam possit velle eiusmodi malum per accidens, ea ratione ostenditur, quia bonum diuinæ iustitiæ pœnis coniunctum melius est, & optabilius quàm bonum naturæ quo eiusmodi pœ-

næ

næ priuant. Vnde etiam vult Deus per accidens naturales defectus, propter bonum ipsis coniunctum verbi causa, vnius rei corruptionem propter generationem alterius, & vt seruetur ordo naturalis rerum ac pulchritudo vniuersi.

Nota Deũ non esse causam peccati, etsi causet voluntatem; quia cum hæc sit libera, peccatum cauere potest. At neque Deus est causa peccati, etsi ad entitatem illius concurrat, quia nihilominus non est propriè causa vt talis entitas ponatur in rerũ natura, cum voluntatem creatam ad illius positionem non impellat, siue physicè siue moraliter: & aliunde cùm sit prima causa tenetur concursum suum generalem exhibere voluntati, quoties illa operari voluerit.

Resolutio V. Deus vult quicquid vult propter suam bonitatem, adeóque obiectum formale omnium volitionum diuinarum est ipsius bonitas.] Probatur, tam ex verbis illis Bernardi serm. 59 in Cant. Amat & Deus, nec aliunde hoc habet, sed ipse est vnde amat. Tum quia cùm Deus creando res bonas faciat, patet eum non posse moueri à præexistente earum bonitate, vt eas velit & diligat, sed à sua bonitate infinita, quæ proinde est obiectum formale, & totale motiuum diuinæ volitionis: quatenus Deus essentiam suam vt infinitis modis participabilem cognoscens, motus à sua bonitate, statuit has & illas creaturas producere, iisque participationem aliquam sui esse conferre, & simul illas ad seipsum vt ad vltimum earum finem referre, iuxta illud Prouerb. 16. Vniuersa propter semetipsum opes

ratus est Dominus. Confirmatur, nam cùm voluntas diuina sit infinitè perfecta, nullum aliud bonum quàm infinitum potest esse obiectum adæquatum, & primarium à quo illius actus specificetur; quare sola bonitas diuina potest esse primarium motiuum quo Deus se & alia diligit, neque in bonitate creaturarum vt pote essentialiter finita, vltimatè sistere potest.

Nota 1. etsi Deus omnia velit propter suam bonitatem inde malè colligi, non esse in eo iustitiam, misericordiam, aliasve virtutes, præter charitatem: quia vt eiusmodi virtutes sint in Deo, sufficit quod operetur ex speciali earum honestate, quanquam illud totum vltimatè in suam bonitatem referat.

Nota 2. quod dici solet, amorem amicitiæ tendere ad amicum propter ipsum, dupliciter posse intelligi: nam si sensus sit, amorē amicitiæ terminari vltimatè ad amicum, sic falsum est; si verò aliquem amari propter ipsum significet tātum eum amari vt ipsi bene sit, sic Deus amat hominem propter ipsum, etsi ad hoc non moueatur à bonitate hominis, sed à sua propria bonitate diuina; ad quam ipsemet homo totumque bonum quod possidet vltimatè refertur.

Resolutio VI. Voluntas Dei etsi realiter vnica sit & simplicissima, diuiditur in voluntatem signi & beneplaciti, antecedentem & sequentem, conditionatam & absolutam, efficacem & inefficacem.] Per voluntatem beneplaciti intelligitur quædam voluntas verè & formaliter in Deo existens qua complacet sibi in re volita, at per voluntatem signi intelli

intelliguntur signa quædam externa diuinæ voluntatis hoc versu comprehensa.

Præcepit, aut prohibet, permittit, consulit, implet.

Licèt autem non semper in Deo reperiatur affectus interior, qui iuxta conceptum nostrum prædictis signis respondeat, ea tamen absolutè significant affectum aliquem, seu voluntatem verè in Deo existentem: aliàs falsa essent signa, qualia à Deo vsurpari non possunt.

Volutas antecedens est qua Deus vult aliquid secundùm se, & sine circunstantiis spectatũ, qua ratione vult salutem omnium hominum, consequens verò, qua Deus vult aliquid conspectis omnibus circunstantiis, qua ratione vult aliquos damnari, quia nempe sunt mali: sicut iudex qui vult antecedenter vt omnes homines viuant, vult consequenter vt homicida intereat.

Eadem voluntas beneplaciti, adhuc diuidi potest in conditionatam & absolutam, quæ diuisio cum præcedenti coincidit, nam cũ voluntas antecedens ea sit, qua Deus vult omnium salutem, si per ipsos non stet, sequitur illam voluntatem esse conditionatam, conditione se tenente ex parte obiecti, non actus: vt cùm verè & sincerè optamus dare mercedem agricolæ si in vinea laborauerit: voluntas autem absoluta ea dici potest, qua Deus vult aliquid spectatis omnibus circunstantiis, vnde eadem est ac consequens.

Vbi nota voluntatem hanc generalem qua Deus vult omnes saluari, includere istam conditionem, si per ipsos non stet, non verò istam, nisi per hoc impediretur pulchritudo vniuersi,

vt putant aliqui Thomistæ: sic enim Deus non haberet verum affectum saluandi omnes homines, contra aperta Scripturæ & sanctorum Patrum testimonia, siquidem ex seipso, & eorum peccatis minimè prouocatus, vellet voluntate consequente eos damnare, ne, si saluarentur, pulchritudo vniuersi impediretur.

Tandem voluntas Dei diuiditur in efficacem & inefficacem: efficax dicitur quæ habet effectum, & inefficax quæ eo caret. Cæterum voluntas signi non est semper efficax, cum non semper fiat quod Deus præcipit aut consulit. Voluntas autem beneplaciti antecedens, qua Deus vult omnes saluari, etsi absolutè non sit efficax, cùm effectu careat; dicitur tamen efficax secundum se, seu conditionatè, quatenus vi illius reprobi salutem efficaciter consequerentur, nisi illius efficaciæ impedimentum apponerent: consequens verò seu absoluta Dei voluntas semper est efficax, ita vt infallibiliter eueniat quidquid Deus ea voluntate vult; voluntati enim eius quis resistet? Rom. 9. Cuius ratio sumitur ex omnipotentia virtutis diuinæ, quæ à nulla creatura impediri potest, vnde si homo non facit quod Deus vult voluntate antecedente, Deus facit in illo, & de illo quod vult voluntate consequente, ex illius peccatis efficaciter colligendo gloriam suam.

CAPVT XV.

De libertate voluntatis diuinæ.

RESOLVTIO I. In Deo ponenda est libertas, eaque consistens non in indifferentia iudicij, sed in indifferentia ipsius volun-

tatis

tatis potentis eligere hoc aut illud.] Prima pars est certa ex Scriptura, quæ multipliciter denotat in Deo esse libertatem, vt cum ait Deũ facere quicquid vult, diuidere singulis prout vult, saluare quos vult, &c. Ratione etiam ostenditur, quia ponenda est in Deo omnis perfectio simpliciter simplex, qualis est libertas, vtpote quæ melior est ipsa quàm non ipsa, nec maiori repugnat perfectioni. Confirmatur, nam omnes creaturarum perfectiones ponendæ sunt in Deo, detractis imperfectionibus, at libertas magna est perfectio Angelis & hominibus, quare potiori titulo in Deo constitui debet.

Secunda pars ostenditur, tum quia omnia Scripturæ & SS. Petrum testimonia, quibus probari solet Deum esse agens liberum, libertatem illius explicant, non per iudicij indifferentiam, sed per indifferentiam ipsius voluntatis potentis velle & non velle, agere & non agere; tum quia illud non potest sufficere ad libertatem Dei, quod ne ad nostram quidem sufficit: at quis dicat hominem eo ipso esse liberum, quo iudicat obiectum aliquod esse ex se indifferens, seu posse eligi & non eligi, etsi non habeat voluntatem indifferentem ad illud eligendum vel non eligendum, sed necessariò illud amplecti debeat, aut necessario respuere.

Certè si hoc ita se habet, falluntur omnes Philosophi qui vno ore fatentur, etsi radix libertatis sit in intellectu, ipsam tamen libertatem formalem consistere in voluntatis indifferentia ad vtrumlibet. Falluntur omnes Controuertistæ, qui docent, hæreticos huius

temporis destruere libertatem, cùm ipsi non adeò stulti sint, vt negent prædictam iudicij indifferentiam, satis enim experiuntur se nō habere iudiciū dictans quicquid faciunt esse necessario faciendum, & alioqui ingenuè fatentur se videre meliora, probareque & deteriora sequi. Falluntur denique Scholastici quatenus communiter affirmant, vel supponunt vt certum, voluntatem creatam posse à Deo necessitari ad agendum etiam supposita iudicij indifferentia, & sanè quæ ratio afferri potest, cur Deus qui est infinitæ virtutis, non possit me adigere ad concipiendam necessario, & sine libertate volitionem dandi eleemosynam, etsi intellectus mihi repræsentet rationes pro vtraque parte contradictionis, nec dictet eleemosynam esse hîc & nunc necessario erogandam? Vide plura hac de re in suaui Concordia disp.2. sect.3.n.2.

Resolutio II. Deus à sua scientia non determinatur quoad exercitium, vt hoc vel illud velit aut nō velit, sed manente eadem scientia necessaria ad aliquid agendum, potest illud non agere.] Est communis contra recentiores Thomistas, qui in nobis constituunt iudicium practicum quò posito necesse sit nos operari, & idem dicunt de Deo; sed contra, male in nobis ponitur iudiciū prædictum, ergo multò magis Deo denegandū est: sequela patet, quia Deus multò magis est independens à re volita quàm homo, huic autem independentiæ valde repugnaret iudicium illud, si esset in Deo: omnino mihi excedit vt mundum producam, vel vt Petrum prædestinem, &c. quia sic creaturæ videren

derentur Deo aliquo modo necessariæ. Antecedens ostenditur, primo quia S.Th.q.64. de veritate art.2. ponit in brutis quandam actionum indifferentiam, quam docet non sufficere ad libertatem, eo quòd bruta mouentur per iudiciũ determinatũ ad vnum: Et ibidem nostram libertatẽ ita defendit, vt non modo velit, liberum esse voluntati respuere, quod ipsi proponitur ab intellectu, sed etiam quod illa possit iudicium flectere quò voluerit, vt sic eligat quod magis arriserit: tantum abest vt putet, ad liberam volitionem requiri iudicium ad vnum determinatum, & ab ipsa voluntate independens.

Secundò prædictum iudicium tollit vsum libertatis, ergo reiiciendum est: probatur antecedens, nam ex communi sententia necessitas antecedens tollit vsum libertatis, & sola consequens cum eo cohæret: at si daretur iudicium illud practicum independens à voluntate ex eo sequeretur necessitas agendi antecedens: siquidem talis est necessitas quæ oritur ex suppositione antecedente, seu quam ponere aut tollere non pendet à nostra libertate.

Tertiò denique quod voluntas possit velle aliquid, et si intellectus pensatis omnibus non iudicet id esse absolutè amplectendum, talemq; volitionem non imperet, patet, tum quia si concurrunt duo media omnino æqualia, poterit voluntas vnum eligere, relicto alio; tum quia etiã quando media sunt inæqualia, potest eligi quod minus vtile iudicatur: tum quia sæpe voluntas eligit id, quod intellectus hîc & nunc omnibus pensatis, absolutè iudicat esse fugiendum.

Nota

Nota non opus esse, quoties voluntas peccat, intellectum errare iudicãdo, hic & nunc absolutè melius esse peccare, quàm non peccare: sic enim nemo peccaret, quin esset hæreticus, aliunde tamen peccatorem errare, quatenus non sufficienter considerat quæ à malo opere possint illum auocare, & de hoc errore posse intelligi verba illa Prou. 14. Errant qui operantur malum, nisi ea malis de errore morum intelligere.

Resolutio III. Deus seipsum amat necessario, item creaturas possibiles, existentes verò liberè, & tamen immutabiliter.] Prima pars probatur, tùm de amore quoad specificationem, quia aliquid amare necessario quoad specificationem, est non posse circa rem illam exercere actum odij. At Deus non potest circa seipsum exercere actum odij, cum nullam in se rationem mali deprehendere possit, sed potiùs summam bonitatem: tum de amore quoad exercitium, nam cum Deus se perfectissimè comprehendat, neque ab actuali sui cognitione abstinere possit, videatque se esse infinitè amabilem, & nihil deprehendat propter quod non semper actu ametur, consequens est eum se necessario amare quoad exercitium.

Dices, nonne potest Deus cessationem ab actuali sui amore, interdum apprehendere vt bonam, verbi causa, ad experiendam suam libertatem; Respondeo negatiuè, tùm quia ea cessatione posita, sequeretur eum mutari: tum quia Deus non essét perfectè beatus, eò quòd ad perfectam beatitudinem requiritur actualis amor summi boni.

Secunda

Secunda pars ostenditur de vtroque amore: de priori quidem, quia creaturæ possibiles cum vt sic, habeant aliquam bonitatem, neque vllam includant rationem mali non possunt odio haberi, quare Deux illas amat necessariò, quoad specificationem. De posteriori verò quia cum res sint possibiles; antequam Deus statuat eas creare, amor quo eas diligit, antecedit quodcunque decretum illius liberum, adeóque est necessarium quoad exercitium, nec potest non esse in Deo: siquidem in eo statu res possibiles habent aliqualem entitatem, secundùm quam terminant cognitionem Dei; & consequenter aliqualem bonitatem, secundùm quam terminant simplicem affectum diuinæ voluntatis, qui proinde non potest non esse necessarius.

Confirmatur, nam Deus necessariò intelligit creaturas possibiles, ergo & necessario easdem diligit. Sequale patet, quia sicut Deus non potest seipsum comprehensiuè cognoscere nisi simul cognoscat omnia possibilia; ita nequit seipsum comprehensiuè amare, id est, secundùm totam latitudinem suæ amabilitatis, quin etiam res omnes possibiles diligat, affectu aliquo cõplacentiæ. Sicut enim non potes comprehendere artem alicuius, nisi ipsum artefactum cognoscas, ita fieri nequit, vt artem illam perfectè diligas, quin simul tibi aliquo modo placeat opus, quod scis ab ea prodire posse.

Dices, si Deus necessariò amaret res possibiles, sequeretur eum determinari ab illis, quod absurdum est. Respondeo negando id sequi, sicut enim Deus à sua veritate determinatur, ad

cogno

cognoſcendas res poſſibiles; ita à ſua bonitate determinatur, ad eas diligendas.

Tertia pars ſuadetur, quia Deum amare creaturas exiſtentes, hoc eſt cum efficaciter velle vt exiſtant, & vi talis volitionis eas in tempore producere: at Deus res non producit ad extra neceſſario, ſed liberrimè, ergo liberè amat creaturas exiſtentes, ſeu quoad actualem earum exiſtentiam, minor eſt de fide, & probatur breuiter contra Vuicleffum, quia ſi Deus ageret ad extra ex neceſſitate naturæ, nullum actum liberum poſſet exercere, cùm liber non ſit circà ſeipſum, aut circa creaturas poſſibiles, adeóque non eſſet agens liberum, contra ſuperiùs dicta: & rurſus nulla ab eo eſſet creata cauſa libera, quia nullum eſſe poteſt agens liberum per participationem, ſi non ſit agens liberum per eſſentiam, à qua talis perfectio participetur.

Vltima pars oſtenditur. 1. ex Scriptura, Prou. 19. Multæ cogitationes in corde viri, voluntas autem Domini permanebit. Et Hebr. 6. volens Deus oſtendere immobilitatem conſilij ſui. 2. ex Auguſt. 12. Confeſſ. c. 15. vbi ait Deum non velle modo hoc, modo illud: ſed ſemel, & ſimul, & ſemper velle omnia quæ vult, non iterum & iterum; neque nunc iſta, nunc illa: neque velle poſtea quod nolebat, aut nolle quod priùs volebat: quia talis voluntas mutabilis eſt, & omne mutabile æternum non eſt. Deus autem noſter æternus eſt. 3. ratione, nam voluntas Dei libera ſpectari poteſt, vel ſecundum entitatem ſuam, vel ſecundum terminationem ad tale obiectum; at neutro modo mutari poteſt, non primo,

primò, cùm sic idem sit ac substantia Dei; nec secundo, tum quia voluntas inconstans indicat naturam realiter mutabilem, tum quia voluntatis leuitas dicit saltem quandam mutationem moralem, à summa Dei perfectione alienam.

Dices, eum non esse inconstantem, qui ob rationem aliquam magni momenti, sententiam mutat. Respondeo hoc verum esse, quando talis ratio non fuit præuisa, aut non satis penetrata, quod in Deo locum non habet. Quod autem dixit Deus Gen. 6. Pœnitet me fecisse hominem, intelligi debet quoad effectum, non quoad affectum: quia Deus deleuit hominem quem creauerat, ac si verè doluisset se eum creasse.

Resolutio IV. Libera volitio Dei non est denominatio extrinseca, aut respectu rationis, neque perfectio realiter distincta ab essentia diuina, sed ipsamet volitio necessaria qua Deus amat seipsum, quatenus ita terminatur ad creaturas vt posset ad eas non terminari.] Prima pars probatur, nam libera volitio est aliquid Deo intrinsecum, cùm sit actus vitalis & immanens, ergo non potest consistere in denominatione extrinseca, orta à productione creaturarum, quatenus ita producuntur vt potuerint non produci. Confirmatur, quia priùs est quòd Deus velit creaturas liberè, quàm quòd eas producat; cum ideò illas producat, quia vult eas liberè, & non vice versa ipsáque volitio libera sit æterna, & productio temporalis.

Secunda pars ostenditur, nam Deus, à parte rei liberè vult, idque ab æterno, adeoque ante operationem intellectus fingentis respe-

ctus

ctus rationis, ergo volitio Dei libera non potest siue totaliter, siue partialiter, constitui per tales respectus: præsertim quia sunt extrinseci, & supponunt res producendas, ac proinde quod Deus liberè velit eas producere.

Tertia pars suadetur, quia si actus liber est aliquid distinctum realiter ab essentia diuina, sequitur Deum esse compositum, habere potentialitatem, non esse summè perfectum, quæ & similia admitti non possunt neque putes ista incommoda vitari, si quis dicat cum Caietano, actum liberum, ita addere perfectionem realem diuinæ essentiæ, vt cum ea perfectè identificetur, eo ipsò quod illi aduenit; siquidem intelligi nequit, ens aliquod possibile & contingens perfectè identificari cum diuina essentia, quæ est ens absoluta necessitate existens.

Quarta denique pars ex dictis colligitur, nam volitio Libera Dei, vel est totaliter in Deo, vel constituitur & completur per aliquid extrinsecum; hoc posterius reiectum est, ergò prius illud affirmari debet. Rursus si volitio libera est totaliter in Deo, vel ea addit realitatem aliquam supra volitionem necessariam, vel non; primũ apertè falsum est, vt ostendimus, ergo secundum admitti debet: quare cùm volitio necessaria, vt sic, nullam dicat libertatem, consequens est liberam volitionem Dei esse ipsammet volitionem necessariam, quatenus ea est indifferens vt terminetur, aut non terminetur ad creaturas.

Confirmatur 1. nam volitio Dei est simpliciter infinita, ita vt æquiualeat infinitis volitionibus, & nolitionibus realiter distinctis: quare

quare vt sit libera volitio, aut nolitio alicuius obiecti, non requiritur additio nouæ entitatis, sed tantum eiusdem volitionis libera terminatio ad tale obiectum. Quemodum vt scientia Dei necessaria, sit scientia libera creaturarum, sufficit quòd ad eas liberè terminetur, cum posset non terminari.

Confirmatur 2. nam libertas Dei non est potentialis, sed summè actualis, seu per modũ actus purissimi, excludentis potentiam physicam tam actiuam, quàm passiuam, quæ in nostra libertate reperitur. Vnde indifferentia diuinæ libertatis nõ est in ordine ad actus internos, sicut nostra, sed in ordine ad obiecta externa. Itaque sicut voluntas nostra per seipsam immediatè, adeóq; sine reali mutatione se determinat ad agendũ, cùm posset non agere; ita nihil vetat quin diuina entitas per seipsam, & sine vlla realitate superaddita, possit terminari ad hoc vel illud obiectũ, & induere rationem volitionis liberæ. Et quemadmodum si voluntas nostra esset ens necessarium, id non impediret, quo minùs actus ab ea elicitus liberè fieret, si cum tali necessitate conseruaret indifferentiam quam habet ad agendum, vel non agendum. Ita quamvis volitio Dei sit necessaria quoad entitatem, cùm tamen ea sit indifferens, vt seipsam terminet, aut non terminet ad creaturas, hinc fit, vt quatenus se liberè terminat ad hanc vel illam, dicatur volitio libera.

Dices, forma non potest esse in subiecto quin illi conferat totum suum effectum formalem, ergo cùm volitio necessaria sit veluti forma quædam existens in Deo, tribuet illi

velle necessario omnia volibilia. Respodeo effectum formalem volitionis diuinæ esse, necessario facere vt Deus amet omnia volibilia, non tamē, vt Deus ea omnia amet necessario, sed singula, pro cuiusque exigentia, & capacitate.

CAPVT XVI.

De quibusdam aliis ad voluntatem Dei spectantibus.

RESolutio I. Voluntas Dei est causa rerum] In hoc non est difficultas, præsertim iis suppositis quæ de libertate Dei capite præcedenti dita sunt. Dubitatur autem 1. Num intellectus diuinus propinquiùs, seu immediatiùs concurrat quàm voluntas, qua in re dicendum videtur, vtrumque in suo genere immediate operari: voluntatem quidem quoad aplicationem & exercitium, intellectum verò quoad directionem, & veluti specificationem.

Secundò dubitatur, an sit in Deo potētia quædam executiua, ratione distincta ab intellectu & voluntate, & quidnam illa sit. Respondeo 1. talem potentiam admittendam esse, siquidem non ideò Deus est omnipotens quia cognoscit, aut quia vult omnia; quin potiùs omnia cognoscit quia est omnipotens, omniaq; eminenter cōtinentur in illius omnipotentia, neque potest velle aliquid nisi quia est omnipotens ad illud faciendum; quare secundum rationem est prior Dei omnipotentia, quàm intellectus, aut voluntas illius.

Respondeo 2. potentiam exequentem in Deo

Deo esse ipsammet essentiam diuinam: quia sicut illa eminenter continet omnia possibilia, ita est omnipotens ad producendum quicquid voluerit; si accedat scientia vt dirigens, & voluntas vt eligens & applicans.

Tertiò dubitatur qualis sit potentia Dei, & ad quæ se extendat. Respondeo 1. ex S. Doct. 1. p. q. 25. art. 2. Potentiam Dei esse infinitam, vt patet, tum ex illo Lucæ 1. Quia non erit impossibile apud Deum, omne verbum; tum quia nullus possibilis est effectus adeò perfectus, qui per illam produci non possit. Hinc autem patet in Deo veram esse omnipotentiam, quæ in eo consistit, vt possit Deus facere quicquid absolutè fieri potest, seu quicquid non implicat contradictionem, vt colligitur ex art. 3.

Respondeo 2. ex art. 4. Deum potuisse multa facere quæ non fecit, & ex artic. 5. etiam producere species nobiliores iis quas de facto produxit, itemque res productas potuisse meliores facere quoad accidentia non essentialiter, eò quòd essentiæ rerum sunt immutabiles: non tamen posse Deum aliquid facere melius vnione hypostatica, beatitudine sanctorum, & maternitate Virginis Deiparæ, vt habes articulo 6 in respons. 4. quia nempe illa sumunt dignitatem quandam infinitam, ex speciali ordine quem ad Deum habent.

Resolutio II. Nulla potest dari causa propria diuinæ volitionis siue efficiens, siue finalis; potest tamen dari impropria seu virtualis, imo vna res creata potest ipsi esse aliquo modo proxima ratio volendi aliam. J

prima

Prima pars est S.Th.quæst.19.artic.5.vbi ex eo probat nullam esse causam diuinæ voluntatis, quia idem nequit esse causa sui ipsius; at Deus vnico actu vult finem & media, quare velle finem non est ei causa volendi media.

Accedit quòd volitio diuina nō distinguitur à parte rei à natura diuina, cuius nulla assignari potest causa efficiens aut finalis propriè dicta; cùm Deus sit ens à se & à quocumque alio independens.

Secunda pars suadetur, quia sicut vnum attributum est causa virtualis alterius, puritas immutabilitatis, hæc æternitatis; ita non repugnat concipere in Deo voluntatem, veluti radicē volitionis actualis, & Causam virtualē illius: & similiter quia Deus vult omnes creaturas propter seipsū, dici potest volitionē sui iuxta nostrum conceptum, esse finem volitionis creaturarum.

Tertia denique suadetur, nam vix negari potest, quin Deus aliqua re creata proximè moueatur ad volendum aliquid: cùm ex Scriptura & Patribus apertè constet, Deum homines amare, quia ab illis amatur, illis varia conferre beneficia, quia illa postulant, aut merentur; eos iustificare, quia ad gratiam se disponunt, &c. Neque enim aliquo fundamento dici potest, eiusmodi locutiones causales toties repetitas, impropriè & metaphoricè intelligendas esse, ita vt non contineant rationem ex parte obiecti creati, propter quam Deus hoc, aut illud velit. Præsertim quia in eo agendi modo nulla assignari potest imperfectio, quæ supremam Dei independen-

tiam

tiam & dignitatem dedeceat:eo quod etsi proximè vnum velit propter aliud, omnia tamen finaliter reducit ad seipsum, & ad suam bonitatem:cuius maximè gratia operatur.

Resolutio III. Deus non necessitat voluntatem nostram ad agendum. Est de fide contra huius temporis hæreticos, qui oppositum docent, adeóque existimant nos non agere liberè; probari autem breuiter potest ex iis quæ Scriptura sacra, Patres antiqui, & Theologi communiter de libertate tradunt, ea enim apertè ostendunt Deum non imponere hominibus agendi necessitatem, sed eos relinquere in manu consilij sui; id est cum perfecta indifferentia ad agendum vel non agendum, itemque ad agendum hoc vel illud.

Idem sumitur ex vulgari definitione libertatis, ab omnibus communiter approbata, qua illud liberum dicitur quod positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere, vel non agere; nam inter prærequisita ad agendum, requiritur maximè concursus Dei in actu primo paratus, cum sine illo causa secunda non possit dici cōpletè & proximè potens ad agendum; vnde eo concursu sic oblato, adhuc voluntas quæ libera est, & liberè operatur, manet indifferens ad vtrumlibet, neque habet necessitatem eligendi vnam partem determinatè.

Denique Concilium Trident. volens iuxta mentem Scripturæ sacræ, & sanctorum Patrum, libertatem nostram defendere in actibus supernaturalibus, in quibus specialis difficultas reperitur, propter influxum gratiæ efficacis ad eos requisitæ, quæ agendi necessitatem

inducere videtur, sapienter statuit sess. 6. c. 5. & can. 4. hominem à Deo motum & excitatum posse gratiā abiicere, eique dissentire si velit; quare post adeò clarā huius concilij definitionem, dici non potest à viro Catholico, de rebus fidei bene (vt par est) sentiente, gratiam diuinam nobis imponere necessitatem agendi, aut quod in idem redit; voluntatem nostram non p[illegible]eam abiicere, seu illi dissentire. Adhuc tamen grauis controuersia manet inter recentiores Theologos, de vero sensu prædictæ definitionis, cùm alij cōtendant eā debere intelligi in sensu conposito, alij duntaxat in sensu diuiso, qua de re fusè in suaui Concordia disput. 2. sect 4.

Resolutio IV. Absolutè loquendo & nulla suppositione facta, nullus esset in rebus effectus contingens seu liber, si Deus ageret ex necessitate naturæ, ex supradictis: essent tamen effectus contingentes & liberi, si supponas dari causas contingentes, Deumq; ex necessitate naturæ iis offerre eundem concursum, quem nunc de facto illis liberè exhibet.] Ratio est euidens, quia posito tali concursu in actu primo, voluntas nō necessitáretur ad vnum, sed maneret indifferens ad vtrumlibet, ergo ageret liberè. Confirmatur, nam Deus supposito æterno decreto nobiscum concurrendi, non potest nobis eiusmodi concursum denegare, quin potiùs non minùs necesse est vt nobis illum exhibeat, quàm si ageret ex necessitate naturæ, & tamen liberè operamur: ergo quamvis Deus necessario ad actus nostros influeret quantum esset ex parte

sua,

sua, illa necessitas libertatis vsum in nobis nequaquam impediret.

Neq; hinc sequitur, quòd vera radix contingentiæ actuũ nostrorum non sit voluntas Dei, sed nostra: quia etsi quod actus nostri sint liberi & contingentes, hoc proximè habeant à nostra voluntate, quatenus hæc antequã ageret, potuit non agere, id tamen vltimatè petendũ est à sũma efficacia voluntatis Dei, qui, vt ait S. Doct. suprà, volens quædam fieri necessario, quædam contingenter vt sit ordo in rebus, ad complementũ vniuersi, quibusdam effectibus aptauit causas necessarias, aliis contingentes & defectibiles.

CAPVT XVII.

De variis affectibus & virtutibus diuinæ volitionis.

RESolutio I. In Deo sunt quidam affectus voluntatis, non alij.] In primis quod amor sit in Deo probat S. Th. 1. p. q 20. art. 1. quia primus motus voluntatis, & cuiuslibet appetitiuæ virtutis est amor; siquidem priores sunt actus respicientes bonum quàm malum, cum hoc non sit obiectum nisi secundarium, & per aliud, nempe vt opponitur bono. Rursus cùm illud sit naturaliter prius, quod est communius, inter actus qui in bonum feruntur prior erit amor quam alij: cum ille respiciat bonum in communi, reliqui vero in bonum ferantur sub aliqua speciali ratione: cum ergo voluntas sit in Deo, vt superiùs visum est, sequitur etiam in eo amorem esse ponendum.

Secundo, desiderium quatenus fertur in bonũ proprium nondum obtentum, non est in Deo, vt indicat S. Th. ad 2. quia scilicet Deus nullo bono sibi proprio carere potest; est tamen in Deo desiderium respectu boni alieni quatenus verè nobis & sincerè optat beatitudinem, quam nondum possidemus.

Deinde gaudium, seu delectatio propriè est in Deo, vt tradit S. Th. ibidem, & ratio est manifesta, nam gaudium est actus quo voluntas conquiescit in fruitione, seu possessione rei amatæ, at Deus in seipso perfectissimè quiescit, ergo in eo est gaudium respectu boni proprij. Imò cùm Deus verè creaturas amet, consequenter de bono illarum gaudet, quando præsens est, sicut illud desiderat, quandiu obtentum non est.

Rursus in Deo est odium, vt perspicuum est ex verbis illis Sapientiæ 14. Odio sunt Deo impius & impietas eius & ex illis Ps. 5. Odisti omnes qui operantur iniquitatem. Ratio autem est, quia cùm Deus seipsum summopere diligat, non potest non odisse peccatum, quod ipsius maiestati & bonitati aduersatur, eique valde est iniuriosum. Hinc Deus peccatorem odit, non vt hominem, sed vt peccatorem; nec odio inimicitiæ propriè dicto, sed abominationis, vt vocant.

Nec refert quòd Deus peccatori pœnam infligat, non enim ex odio eam illi infligit, sed potiùs ex sincero affectu quo correctionem & salutem illius optat. Quemadmodum Pater non ex odio vel displicentia personæ, sed ex amore percutit filium suum virga: vt nempe deinceps à peccato abstineat.

Prætereà

Prætereà in Deo non est spes, cùm omnia bona perfectè possideat; nec desperatio, cum nihil sit ipsi difficile, nedum impossibile; nec tristitia, cùm hæc versetur circa malum præsens & inuoluntarium, Deus autem non sit capax vllius mali siue voluntarij, siue inuoluntarij, siue præsentis, siue futuri: nec audacia, cùm hæc aggrediatur opera ardua & periculosa, qualia nulla sunt respectu Dei, qui cum infinitæ sit potentiæ, quicquid aggreditur summa facilitate, & sine vllo periculo frustrationis ad optatum exitum perducit.

Tandem ira non est in Deo propriè, sed tantum metaphoricè, vt sumitur ex S. Tho. in eadem responsione ad 2. & patet, quia ex communiori sententia. ira essentialiter supponit dolorem, siue tristitiam cuius vicem rependat; Deus autem non est capax tristitiæ ex iam dictis, ergo neque iræ propriè dictæ.

Resolutio II. Deus creaturas rationales diligit vero amore amicitiæ.] Hoc patet primò ex iis locis Scripturæ, ex quibus constat homines iustos esseDeo amicos, vt cũ Ps. 138. dicitur. Nimis honorati sunt amici tui Deus, &c. Ioan. 15. Iam non dicã vos seruos, vos autẽ dixi amicos: Itẽ ex Conc. Trid. sess. 6. c. 6. vbi statuitur hominẽ per iustificationẽ fieri ex inimico amicũ porrò amicus est amici amicus, neq; potest amicitia constare nisi inter duos se mutuo redamantes: quare cùm homo iustus sit Dei amicus, necesse est vt vicissimDeus sit hominis iusti amicus, seu quod illũ ex vera atq; sincera amicitia diligat.

Confirmatur, nam cùm Deus hominem

iustum ex vera beneuolentia amet, obtando ei verum & solidum bonum, vt ipsi bene sit; & aliunde homo per gratiam eleuetur ad statum supernaturalem, in quo fit quodammodo diuinæ consors naturæ, & acquirit ius ad beatitudinem, potestque Deum ex vera charitate diligere, nihil vetat quominùs vera amicitia inter Deum & hominem reperiri valeat.

Neque refert quòd ex philosopho 8. Ethic. 5. amicitia non sit nisi inter æquales, non enim opus est vt hoc intelligatur de ęqualitate arithmetica, sed tantùm de geometrica, seu proportionis, qualis inter Deum & hominem iustum, per gratiam ad filiationem Dei eleuatum quodammodo reperitur. Præsertim cum ille eodem lib. Ethic. cap. 7. agnoscat speciem quandam amicitiæ inter superiores & inferiores, quam vocat superminentiæ, qualem esse ait inter regem & subditum, inter Deum & hominem.

Nota 1. Deum non amare creaturas irrationales amore amicitiæ, aut beneuolentiæ, tum quia illud non potest terminare amorem amicitiæ, quod nequit redamare illum à quo diligitur, at irrationalia nequeunt redamare Deum: tum quia inter amicos debet esse communicatio mutua bonorum, & voluntatum consensio, quæ & similia nequeunt habere locum in irrationalibus, vt perspicuum est: quare cum nos ea non amemus ex micitia; multò minùs dici potest, quod Deus illa hoc modo diligat.

Nota 2. non incongruè dici posse, Deum amare creaturas irrationales amore concu-

piscentiæ,

piſcentiæ, tum quia illæ conducunt ad manifeſtationem attributorum diuinorum: tum quia Deus, licèt non ſibi; hominibus tamen eas concupiſcit tanquam amicis, in quorum vtilitatem productæ ſunt.

Reſolutio III. Deus magis diligit meliora.] Ita S.Th.1.p.q.20 art.4 quod probat, quia Deum magis diligere aliquid nihil aliud eſt quàm ei maius bonum velle; ſicque eatenus aliqua ſunt meliora, quatenus eis Deus magis bonum vult: vnde ſequitur quòd meliora plus diligat.

Notandũ autem primò, Deum magis Chriſtũ vt hominem diligere, quàm totam vniuerſitatem creaturarum, vt habetur in reſponſione ad 1. quia vult illi maius bonum, nempe vt idem qui eſt homo ſit Deus, per vnitatem perſonæ Verbi, quæ eſt eſſentialiter infinitè perfecta.

Notandum 2. ſi ſiat comparatio inter alios omnes homines & omnes Angelos, etſi quoad naturalia bona Angeli à Deo magis amati fuerint quàm homines, aliunde tamen collectionem hominum magis eſſe dilectam, tum propter dignitatem quæ ex Verbi Incarnatione in totum genus humanum redundat, tum quia maiorem dilectionem erga homines Deus oſtendit, quàm erga Angelos, eò ipsò quòd illos per Verbi Incarnationem redimere voluerit, non iſtos.

An autem maior gratia, & gloria fuerit collata toti collectioni hominum, quàm omnibus ſimul Angelis, adeóque etiam ex eo capite homines magis dilecti fuerint, ſatis probabiliter determinari non poſſe exiſtimo;

cùm non constet quantus sit Angelorum numerus, quantam gratiam acceperint in instanti creationis, quandiu, & per quales actus meruerint, &c.

Notandum rursus circa responsionem ad 3. esse præsumptuosum iudicare, an Deus magis Petrũ quam Ioannem amauerit; quod puto debere intelligi cum aliqua modificatione, si quis nimirum vni parti tanquam certæ firmiter adhæreat, & aliam vt omnino improbabilem aut falsam respuat: hoc enim præsumptionem quandã & temeritatem præ se fert, cùm ex sacris litteris vel aliunde non satis constet, quis prædictorum fuerit sanctior, Deóque charior; & pro vtraque parte afferri possint variæ coniecturæ non spernendæ, quæ rem valde dubiam relinquunt.

Notandum præterea circa responsionem ad 4. si fiat comparatio inter innocentem & pœnitẽtem, eum 1. magis à Deo diligi, qui plus habet gratiæ & gloriæ, siue sit innocens, siue sit pœnitens. 2. si cætera sint paria, innocentem magis diligi quàm pœnitentem: siquidem illud bonum cæteris paribus est dignius & amabilius, quod nullum supponit malum, quodque inuictam & nunquam interruptam perseuerantiam in bono continet, quàm id quod præcedentis sanctitatis iacturam, & peccatum quod detestetur necessario supponit: at innocentia est bonum prioris generis, pœnitentia posterioris.

Notandum denique circa responsionem ad 5. si prædestinatus spectetur 1. pro tempore quo versatur in peccato mortali, sic eum à Deo non diligi, sed potiùs tanquam peccato

peccatorem odio haberi, cum contrà Deus ab æterno diligat reprobum pro tẽpore quo gratia sanctificante instructus est. Si 2. pro tẽpore quo habet gratiam, tam in hac quàm in futura vita, sic à Deo magis diligi quàm præscitum quantumvis iustum: vnde etsi Deus secundum quid magis diligat reprobum quàm prædestinatum, simpliciter tamen magis hunc quam illũ diligit.

Resolutio IV. In Deo est iustitia propriè & strictè sumpta, provt est specialis virtus ab aliis distincta.] Probatur 1. quia Scriptura frequentissimè indicat, Deũ ex vera iustitia tribuere gloriam æternam, pro meritis bonorum operum: vt cum Matt. 20. proponit parabolam Patris familias conducentis operarios in vineam suam, & promittentis se illis daturum quod iustum fuerit, ac tandem post opus expletum reddentis vnicuique mercedem, & iubentis vt quisque tollat quod suum est.

Item quando Paul. 2. ad Tim 4. ait: Reposita mihi est corona iustitiæ, quã reddet mihi in illa die iustus iudex; & Heb. 6. Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri: Nam corona iustitiæ operibus reddenda planè significat, in collatione beatitudinis exerceri iustitiam propriè dictam, ac præterea nisi tale præmium deberentur ex iustitia, Deus non esset iniustus illud denegando: siquidem non ageret contra iustitiã propriè dictam, etsi ageret contra fidelitatem.

Probatur 2. ex Patribus qui eidem sententiæ apertissimè fauent. August. lib. de natura & gratia cap. 2. Non enim, inquit, iniustus Deus, qui iustos fraudet mercede iustitiæ, &

ferm.16. de verbis Apostoli, Tenemus Deum debitorē, debitor enim factus est, non aliquid à nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittēdo; & subdit, nos posse Deo dicere, redde quod promisisti, quia facimus quod iussisti. Bernard. tract. de gratia & lib arb. ait Paulū 2. ad Tim. 1. Dei promissum appellare suum depositum, & addit promissum quidem ex misericordia, sed iam ex iustitia persoluendum. Similia habent alij passim.

Probatur 3. quia iustitia strictè sumpta est virtus reddens vnicuique quod suum est, seu id ad quod habet ius propriè dictū, sed homines supposita Dei promissione, per bona opera acquirunt ius ad gloriam æternam, eamque vt sic respiciunt tanquam rem suā & sibi debitam, vt patet ex iam dictis; ergo virtus qua Deus tribuit gloriā propter bona opera, est iustitia propriè dicta, ac proinde hęc in Deo admittēda est.

Nota 1. nullā dicere imperfectionem, quòd Deus propria sponte promittat hominibus præmium sub conditione operis, quodque posito opere teneatur suis stare promissis: hinc enim non sequitur propriè, Deum ipsum ordinari ad creaturas, sed tantum bona ipsius ex iustitia illis debita.

Nota 2. Deum non amittere perfectissimum dominium quod habet in creaturas, etsi supposito pacto dandi illis vitam æternam, non possit eas destruere, sicut non desinit esse perfectissimè Dominus Angelorum, etsi supposito decreto quo statuit illos in æternum conseruare, non possit illos in nihilum reducere, hinc enim tantùm sequitur, domi.

nium illud quoad talem vsum esse ligatum, qua in re nulla est imperfectio; cum eiusmodi impedimentum ex mero Dei beneplacito, saltem radicaliter, & remotè oriatur.

Nota 3 etsi inter patrem & filium, vt sic non sit vera iustitia, esse tamen, si pater filio speciale bonorum dominium concedere velit. At Deus concessit homini speciale dominium in suos actus, vultque vt per illos possit obtinere ius ad gloriam æternam.

Nota 4. licet Deus nequeat propriè constitui debitor erga homines, id non impedire, quin bona illius hominibus debeantur. Ex qua distinctione varia loca Patrum in speciem pugnantia possunt conciliari, hincque lumen accipit egregius ille locus Aug. l. 1. Confess. 4. Supererogatur tibi, vt debeas, & quis habet quicquam non tuum? Reddis debita, nulli debens, donas debita, nihil perdens.

Resolutio V. In Deo ponenda est misericordia.] Ita S. Th. 1. p. q. 21. art. 3 vbi duo docet 1. misericordiam maximè esse Deo tribuendam, non quidē secundùm passionis affectum, sed secundū effectum: Deus enim non afficitur ex miseria alterius per tristitiā, sed repellit illius defectū, & miseriā iuxta illud Ans. in Prosol. c. 10. Misericors es, non quia tu sentis affectum, sed quia nos sentimus effectum, atque hoc sufficit vt misericordia sit in Deo propriè & formaliter.

Docet 2. defectus non tolli nisi per collationem alicuius perfectionis, conferre autem rebus perfectionem spectare ad quatuor virtutes, nempe ad bonitatem, iustitiam, libera-

litatem,& misericordiam, sed cum aliquo discrimine: nam communicare perfectiones præcisè, pertinet ad bonitatem, eo quòd bonum est sui diffusiuum; eas verò conferre iuxta rerum proportionem,& naturalem exigentiam, spectat ad iustitiam legalem seu gubernatricem; quatenus autem Deus nullo modo attendens ad propriam vtilitatem, & sine intuitu retributionis perfectiones largitur,hoc pertinet ad liberalitatem;quatenus denique omnes perfectiones à Deo rebus collatæ defectum aliquem expellũt, aut impediunt, sic spectat ad misericordiam latè sumptam, prout ad omnes creaturas etiam ratione carentes extenditur, ad eandem verò propriè strictè sumptam,vt versatur circa creaturas rationales,& beatitudinis capaces, si perfectio quam tribuit Deus, expellit miseriã propriè dictam, seu quę veræ felicitati opponitur.

Nota 1. ex art.4. in quolibet opere Dei misericordiam & veritatem seu iustitiam inueniri: Iustitiam quidem, tum quia Deus non potest aliquid facere,quod non sit conueniens sapientiæ,& bonitati ipsius & eatenus sibi ex decentia debitum: tum quia quicquid in rebus creatis facit,secundum conuenientem ordinem & proportionem facit, prout exigit rerum natura & bonum vniuersi: misericordiam verò, tum quia opus diuinæ iustitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, & in eo fundatur, creaturæ enim non debetur aliquid nisi propter aliud in ea præexistens, quod aut proximè, aut saltem remotè à sola bonitate diuina pendeat: tum quia ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus

ex

ex abundantia ſuæ bonitatis largiùs diſpenſare ſolet, quàm exigat proportio rei & iuſtitia gubernatrix tribuens vnicuique quod ipſius natura exigit. Hæc autem debent intelligi de iuſtitia, & miſericordia latè & impropriè ſumptis, vt perſpicuum eſt.

Nota 2. ex reſp. ad 1. quædam opera, tribui miſericordiæ, quædam iuſtitiæ, quia in nonnullis magis apparet miſericordia, & in aliis iuſtitia: vnde damnatio reproborum dicitur ſimpliciter opus iuſtitiæ, quia iuſtitia punitiua potiores partes in ea obtinet; in illa tamen apparet miſericordia: non quidem totam miſeriam depellens, ſed etiam minuens, quatenus reprobi puniuntur citra condignum, id eſt, minori pœna quàm per ſe loquendo, & ſecluſa ordinatione Dei eorum peccatis ſit debita; ſicut vice verſa prædeſtinati præmiantur vltra condignum, quatenus potuiſſet Deus ſine iniuſtitia, minorem gloriam eorum operibus decernere, quàm de facto decreuerit.

CAPVT XVIII.

De prouidentia diuina, & prædeterminatione physica.

RESolutio I. Ponenda eſt in Deo prouidentia]Eſt de fide, vt patet ex Scrip. Sap. 6. æqualiter cura eſt illi de omnibus. Matt. 6. Reſpicite volatilia cœli, &c. Rationẽ affert. S. Th. 1. p. q. 22. art. 3. quia prouidẽtia nihil eſt aliud quàm ratio ordinis rerum in finem: at in Deo eſt talis ratio, cùm operetur per intellectum, adeó-

que necesse sit omnium effectuum quos producit, rationem in eo præexistere.

Addit autem S. Doct. prouidentiam Deo non competere, si sumatur vt est ratio ordinis proprij actus, quia in Deo nihil est ordinabile in finem, sed tantùm si sumatur vt est ratio ordinatiua aliorum in finem; Deus enim omnia producit, & in finem ordinat. Et in responsione ad 2. monet ratione illā ordinis quæ dicitur prouidētia, esse æternā; dispositionē verò & executionē illius esse tēporalem, & vocari gubernationē.

Nota 1. prouidentiam non esse constituendam formaliter in solo actu intellectus, sed etiam in actu voluntatis, cum prouidentia præter rationē ordinis mediorum ad finem, se tenentem ex parte intellectus, dicat curam aliquam & studium, adeóque voluntatem liberam rerum gerendarum, vt patet ex locis Scripturæ citatis.

Nota 2. prouidentiam vt spectat ad intellectum, non debere constitui in actu imperij, quo decretum voluntatis intimatur; talis enim actus videtur superfluus, cum positâ scientia naturali, qua Deus perfectè nouit per quæ media quælibet res possit in suum finem ordinari, simulque posito decreto efficaci, quo Deus statuit, vt talis res per tale medium in suum finem dirigatur, necessariò sequatur effectus à Deo prouisus. Et quamvis talis actus admittatur, non videtur ratio prouidentiæ in eo posse constitui, cùm per illum prouidentia iam à Deo constituta, intimetur potentiæ executiuæ: quare probabilius, meo iudicio, senties, si dicas, prouidentiam in suo conceptu formali adæquato in

includere, tam ratione ordinis mediorum ad finem, quàm propositum seu decretum liberum diuinæ voluntatis efficaciter intendentis talem finem, & talia media eligentis.

Resolutio II. In Deo est prouidentia rerum omnium.] Ita S. Doct. qu. cit. art. 2. quod probat, quia cum omne agens agat propter finem, tantùm se extendit ordinatio effectuum in finē, quantum se extendit causalitas primi agentis; causalitas autem Dei, qui est primum agens se extendit vsque ad omnia entia, non solùm quātum ad principia speciei, sed etiam quantum ad principia indiuidualia, tam corruptibilium quā incorruptibilium: vnde necesse est omnia quæ quovis modo habent esse à Deo, ordinata esse in finem; sicque illius subdi prouidentiæ.

Hic autem quæri potest 1. an aliquis euentus sit causalis & fortuitus respectu diuinæ prouidentiæ. Respondet S. Thom. ad 1. negatiuè quod probat, quia effectus dicitur causalis vel fortuitus respectu causæ cuius ordinem effugit; at quamvis possit aliquis effectus exire ordinem causæ particularis, eò quòd hæc potest impediri ab alia causa particulari, non tamen potest effugere ordinem causæ vniuersalis; cum omnes causæ particulares tam impedientes quàm impeditæ; sub vniuersali concludantur, omnes illius concursu ad operandum egeant, & nulla possit impedire, ne quod ipsa intendit, aut futurum præuidit, eueniat.

Quæritur 2. An mala culpæ sub diuinam prouiden

prouidentiam cadant. Respondeo affirmatiuè nã hæc mala dupliciter considerantur, vel formaliter vt sunt mala & peccata, vel materialiter provt habent entitatem quandam realem, & positiuam; vtroque modo sub diuinam prouidentiam cadunt: primo quidem, quia etsi Deus non sit auctor peccatorum, ea tamen permittit, & ordinat in bonum finem, adeóque sunt materia circa quam diuina prouidentia versatur. Secundo etiam, quia etsi Deus non sit causa mouens ad entitatem materialem peccati, ad illam tamen concurrit, quando voluntas creata ad eam se determinat; cum enim eiusmodi entitas sit aliquid reale & physicum, repugnat quod existat in rerum natura, sine influxu primæ causæ, cuius proinde prouidentia sicut & causalitas ad eam se extendit.

Resolutio III. Deus immediatè rebus omnibus prouidet, quantum ad rationem ordinis, licet non quoad executionem. Ita S. Th. 1. p. qu. 22. art. 3. vbi præmittit ad prouidentiam duo pertinere, nempe rationem ordinis rerum prouisarum in finem, & executionem ordinis, quæ gubernatio dicitur: quo posito docet quantum ad primum horum, Deum immediatè omnibus prouidere, quia in suo intellectu habet rationem omnium effectuum, & causarum per quas produci debent; quantum verò ad secundùm, quædam esse media diuinæ prouidentiæ, quia Deus inferiora gubernat per superiora, non ex defectu virtutis, sed ex abundantia suæ bonitatis, vt scilicet dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Quod non ita

ita debet intelligi, vt ipse Deus per se non exequatur ordinem à sua prouidentia in rebus præstitutum, sed ita vt eum non exequatur nisi cum causis secundis, simul ad eundem concurrentibus.

Nota ex art. 4. prouidentiam diuinam quibusdam rebus necessitatem imponere, non autem omnibus, quia ad illam spectat res omnes ordinare in finem, non modò separatum, qui est diuina bonitas, sed etiam in ipsis rebus existentem, qui est perfectio vniuersi; at talis perfectio non esset, si omnes gradus essendi non inuenirentur in rebus, quare ad prouidentiam diuinam pertinet, omnes gradus entium producere; adeóque præparare causas necessarias & contingentes, vt ex iis effectus necessarij & contingentes oriantur.

Resolutio IV. Prouidentia diuina non semper assequitur finem particularem ad quem res ordinat.] Hoc patet tam in prouidentia naturali quàm in supernaturali; nam in primis res naturales ordinantur à Deo ad suos fines particulares sibi proportionatos, à quorum tamen consecutione non rarò impediuntur, vt patet quādo contingunt effectus monstrosi, & casuales.

Deinde Deus, ex vera & sincera intentione saluandi omnes homines, præparauit illis media sufficientia per quæ possent saluari si vellent, & tamen omnes de facto non saluantur; ergo prouidentia non obtinet finem illum particularem ad quem eiusmodi media destinat, idque obseruat sanctus Thom. 1. dist. 40. q. 1. art 2.

Nota oppositum non colligi ex Collecta

quæ

quæ recitatur Dominica septima post Pentecost. vbi ita habetur Deus cuius prouidentia in sui dispositione non fallitur: verũ enim est, diuinã prouidentiam numquam falli, etsi non semper finem particularem obtineat, tum quia Deus probè scit media quæ destinat ad talem finem, ex defectu causæ secundæ effectum non habitura, tum quia licèt aliquid recedere videatur à diuina prouidentia secundùm vnum ordinem, in [illam relabitur secundùm alium, vt notat sanctus Th.1.p.q 19.art.6.

Resolutio V. Physica prædeterminatio cum nostræ libertatis vsu nullo modo cohærere potest, adeóque repugnat quòd prouidentia diuina hominem physicè prædeterminet ad actus liberos] Probatur 1. quia ex sententia Ansel. lib.2. cur Deus homo, c.18. in Scholis receptissima, necessitas antecedens repugnat libertati quoad vsum & exercitium, & sola consequens cum ea cohæret; necessitas autem inducta per physicam prædeterminationem est verè antecedens, & nullo modo consequens, cùm antecedat, & causet physicè actum voluntatis nostræ, cumque non supponat vt iam in præscientia Dei positum, aut ponendum sub conditione.

Dices 1. necessitatem antecedentem vt venit à Deo, non tollere libertatem, vt patet in negatione Petri quæ fuit libera, etsi posita antecedente Christi prædictione, euenerit necessario. Verùm hoc exemplum non est ad propositum, quia etsi prædictio Christi negationem Petri tempore præcesserit, ordine tamen rationis fuit ea posterior; cum non ideò

ideò Petrus Christum negauerit, quia Christus prædixit, quin potius prædixerit Christus, quia Petrus verè negaturus erat; quare necessitas negationis orta ex Christi prædictione, non erat antecedens, sed consequens.

Dices 2. Patres Dominicanos in priuatis colloquiis, plerúmque iam affirmare solitos, in eorum sententia, posita motione physicè prædeterminante voluntatem non agere necessariò, sed tantùm infallibiliter. Verùm qui ita loquũtur, non satis sincerè videntur agere: nam cum non admittant infallibilitatem tantùm moralem; quæ potest effectu carere, nec metaphysicam consequentem, ortam ex scientia Dei conditionata, planè infallibili, & frustrationi minimè obnoxia, sequitur eos loqui de infallibilitate metaphysica antecedente, orta præcisè ex motione diuina, & vi illius intrinseca, antecedenter ad quamcumque præuisionem operationis futuræ. At eiusmodi infallibilitas, tam certò coniuncta est cum effectu, ex vi solius motionis diuinæ, vt posita motione illa possibile non sit voluntatem non agere; adeóque necesse sit eam agere, idque ex necessitate antecedente planè ineluctabili, quam Bannez & Aluarez perspicuè admittunt, quamque omnes sinceri physicæ prædeterminationis defensores probare tenentur, si consequenter loqui velint. Si quis tamen quandam prædeterminationem physicam effinxerit, per quam absolutè velit non imponi voluntati eâ præuentæ, necessitatem agendi, moneo argumenta nostra contra eiusmodi prædeterminationem non dirigi, sed contra aliam longè diuersam, vt iam

non ſemel alibi à nobis obſeruatum fuit.

Probatur 2. quia illud liberum dicitur, quod poſitis omnibus ad agendum prærequiſitis, poteſt agere vel non agere, at poſita phyſica prædeterminatione ad agendum, voluntas nõ poteſt non agere, ſed neceſſario agit illud vnum ad quod impellitur; ergo non agit liberè. Maior patet ex vulgari definitione libertatis, apud Theologos & Philoſophos, tam antiquos, quàm recentiores communiſſimè recepta; minor verò non negatur ab aduerſariis, quando ſincerè exponunt quid per phyſicam prædeterminationem intelligant.

Dices, non eſſe de ratione libertatis, quòd in ſenſu cõpoſito cum omnibus requiſitis ad agendum, voluntas poſſit operari, vel non operari, ſed ſatis eſſe quòd id poſſit in ſenſu diuiſo. Contrà, nam iuxta hanc explicationem tribuenda erit libertas amori beatifico, & actionibus brutorũ; hæc enim & ſimilia non ſunt neceſſaria, niſi in ſenſu compoſito cum omnibus ad agendum prærequiſitis. Deinde quid iuuat meam libertatem, quod poſſim non agere in ſenſu diuiſo, ſi mihi impoſſibile ſit vt faciam ſenſum diuiſũ?

Inſtabis, definitionem allatam libertatis veram eſſe in ſenſu compoſito, ſi compoſitio fiat inter omnia ad agendum prærequiſita, & potentiam non agendi, non tamen ſi fiat compoſitio inter illa, & carentiam operationis. At certè hoc gratis dicitur, quia ex communi omnium ſenſu, poſitis omnibus ad agendum prærequiſitis, voluntas habet potentiam proximam & expeditam ad non agendum, adeóque poteſt ſi velit non agere, ſeu ponere caren-

tiam operationis. Eò vel maximè, quia inter omnia prærequisita ad agendum per se spectata, & negationem actionis, nulla assignari potest oppositio, ratione cuius repugnet ea simul componi in eadem voluntate.

Nota ad soluenda omnia aduersariorum argumenta, quæ pro physica prædeterminatione afferri solent, perperam congeri testimonia & rationes quibus probatur, Deum præfinire actus nostros, & voluntatem nostram ad eos applicare, mouere, inclinare, impellere; Ista enim & similia, vel coniuncta sunt cum necessitate agendi, vel non: si non sunt coniuncta, ex iis probari non potest physica prædeterminatio, cùm hæc omnium consensu necessitatem agendi inferat: Si verò ex iis necessitas agendi infertur, instamus ea vt summum debere intelligi de necessitate consequente, quam nos admittimus, non autem de necessitate antecedente, qualis ea est quæ infertur per prædeterminationem physicam. Vnde illa propositio: necesse est eum conuerti, quem Deus efficaciter vult conuertere, item illa, impossibile est quòd ille non conuertatur, quem Deus absolutè vult conuertere, aliæque similes quibus interdũ Patres, & Scholastici vtuntur, nullò modo causam prædeterminantium iuuant, cùm semper contendamus dictas propositiones non posse, nec debere intelligi nisi de necessitate consequente, ipsisque probandum supersit eas de necessitate antecedẽte qualis ea est, quæ in physica prædeterminatione essentialiter, includitur, accipiẽdas esse.

Resolutio VI. Nullo modo admittendum

est

est quòd Deus voluntatem nostram physicè prædeterminet ad actus malos.] Probatur. 1. ex Conciliis. Arausicanũ 2.c.25. ita habet. Aliquos ad malum diuina potestate prædestinatos esse, non solùm non credimus, sed etiam si sunt qui tantum malum credere velint cum omni detestatione in illos anathema dicimus: At quid quæso est aliquem prædestinare, ad malum? sanè aliud nihil quàm efficaci decreto statuere, vt ille actum malum perpetret, eumque ad talem actum efficaciter impellere, Et Concilium Trid. sess.6.can.6.eos damnat qui dicunt, Deum operari mala opera non solùm permissiuè, sed etiã propriè & per se, at Deus propriè, & per se operatur opera mala, & non tantùm permissiuè, si decreto absoluto statuit vt ea fiant, & ad illa patranda voluntatem physicè prædeterminat.

Probatur 2. ex Patribus. Aug. l. 3. de l. arb. c. 4. Deus, inquit, omnia quorum auctor est præscit, nec tamen omnium quæ præscit ipse auctor est: quorum autem non est auctor, iustus est vltor. At negari non potest, quin homo puniatur propter ipsos actus materiales peccatorum: verbi causa, propter actuale homicidium, vel adulterium realiter spectatum: ergo Deus ex mente Augustini non est causa quòd homo eiusmodi actus eliciat: esset autem sine dubio, si illum ad eos physicè impelleret; & prædeterminaret. Quis etiam capiat hominem iustè puniri propter actus prauos, si ad eos fuit ab ipsomet Deo impulsus per motionem physicè prædeterminantem, id est tam efficacem,

efficacem, vt eâ positâ impossibile sit non malè agere?

Augustinum sequutus Prosper responsione 10. ad obiectiones Vincentianas. Detestanda, inquit, & abominanda opinio, quæ Deum cuiusque malæ voluntatis, aut malæ actionis credit autorem, cuius prædestinatio, nunquam extra bonitatem, nunquam extra iustitiam est, vniuersæ enim viæ Domini misericordia & veritas, adulteria enim maritatarum, & corruptelas virginum non instituere nouit sancta diuinitas, sed damnare, nec disponere, sed punire. In quibus verbis ponderandum est, Prosperum disertè loqui de ipsis malis actibus realiter spectatis, & graui censura damnare eam sententiam, quæ tales actus in Deum, vt in causam impellentem refert. Vnde sine fundamento dicunt aliqui, prædicta & similia debere intelligi de actibus malis formaliter vt mali sunt, præsertim cùm ij quos reprehendebant Patres non assererent, Deum nos impellere ad actus malos, vt formaliter mali sunt.

Probatur 3. variis rationibus, quarum prima est, quia homo qui peccat, habet auxilium sufficiens, vt possit peccatum vitare, si velit, at nullum est tale auxiliū, si physicè prædeterminatur ad actum malum vt per se notum videtur; siquidem posita tali motione, impossibile est vt non peccet, sub quacunque gratia cōstitutus sit.

Secunda est, quia homo peccat liberè, ergo non prædeterminatur physicè ad actum peccati. Sequela patet ex resolutione præcedenti, vbi ostendimus physicam prædetermi

terminationem non ſtare cum vſu noſtræ libertatis.

Tertia, de fide eſt Deum non velle peccatum, at oppoſitum ſequeretur ſi nos prædeterminaret ad actus prauos: ſiquidem nihil magis volumus quàm id quod decreto abſoluto, & efficaci volumus vt fiat, idque ex nobis ipſis, ſeu aliunde minimè impulſi, quodque mediis efficaciſſimis fieri curamus, eo modo quo ſtatuimus.

Quarta, ſi Deus voluntatem noſtram phyſicè prædeterminaret ad actū peccati, eſſet cauſa peccati, at hoc dici non poteſt, ergo neque illud; ſequela maioris oſtenditur, nam ſi dæmon dicitur cauſa peccati, quatenus te inducit ad actum prauum, variis ſuaſionibus quas facilè cum diuino auxilio repellere potes; quantò magis Deus dicetur cauſa peccati, ſi te phyſicè prædeterminat ad actum malum? Imo ſi tu ipſe es cauſa peccati, quatenus te determinas ad actum malū, à fortiori Deus erit cauſa peccati, ſi non te determinas ad talem niſi actum, iam ab illo ad eundem actum prædeterminatus.

Dices, ideò Deum non eſſe cauſam peccati, quia prædeterminat tantùm ad entitatem & ſubſtantiam peccati, ſeu ad actum vt actus eſt, non auctum ad malitiam illius. Verùm hæc reſponſio gratis conficta eſt, quia quod per ſe directè eſt cauſa, vt ponatur aliquid, cōſequenter eſt cauſa, vt ponatur aliquid quod cū eo neceſſario & inſeparabiliter coniunctū eſt; at malitia eſt inſeparabilis ab entitate & ſubſtātia peccati, prout iſta hic & nūc ponitur ab homine rationis

compote:

compote: ergo ſi Deus eſt cauſa quòd homo in his circunſtantiis ponat entitatem & ſubſtantiã peccati, conſequenter eſt etiam cauſa quòd formale peccati ab eo ponatur. Eò vel maximè, quia quando Thomiſtæ dicunt Deum prædeterminare ad actum prauum, vt actus eſt, non loquuntur de ratione generica actionis: quæ ſic non eſt moraliter mala, ſed de tali actu in ſpecie, vt eſt verbi cauſa, odium Dei, aut blaſphemia, qua ratione malitiam eſſentialiter, adeoque inſeparabiliter coniunctam habet.

Nota 1. Deum non ſic vti prauis hominibus tanquam inſtrumentis ad alios debellandos aut affligendos, vt eos prædeterminet ad eiuſmodi actus, ſed partim quia permittit vt mali aliis noceant, partim quia iuſto iudicio eos deſerit, quibus nocumentum infertur, non dans eis adiutorium quo malum ſibi imminens caueant.

Nota 2. omne quidem ens per participationem reducendum eſſe ad ens per eſſentiam, non tamen eodem modo; quia licèt Deus rectè & merito prædeterminet ea omnia quæ ſe ſolo facturus eſt, non tamen æquum eſt vt ſe ſolo, & non attendendo ad exigentiam voluntatis creatæ, eam prædeterminet ad omnes actus ſiue bonos, ſiue malos qui in tempore ab ea prodituri ſunt. Neque propterea ſequitur multa eſſe prima principia, quia etſi voluntas creata non indigeat prædeterminari ad agendum, nihil tamen ſine intimo Dei influxu conſeruante & cooperante operari poteſt, quod repugnat rationi primi principij. Plura ad has duas Reſolutiones

tiones ſpectantia videnda sũt in ſuaui Concordia diſp.2.vbi præcipua incõmoda quæ ex phyſica prædeterminatione ſequuntur,latiſſimè tractauimus: omneſque aduerſariorum euaſiones, quibus argumenta noſtra eludi poſſunt ſatis accuratè,pro tenuitate noſtra occupauimus.

CAPVT XIX.

De Prædeſtinatione.

RESolutio I. In Deo de facto admittenda eſt aliquorum prædeſtinatio.] Eſt de fide; probaturque primò ex Script. Rom. 8. Quos prædeſtinauit,hos vocauit: Et Epheſ. 1. Prædeſtinati ſecundùm propoſitum eius qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. Mitto loca quæ teſtantur aliquos à Deo eſſe electos, aut eorum nomina ſcripta eſſe in cœlis;ex his enim & ſimilibus apertè deducitur prædeſtinationis exiſtentia,ſicut ex innumeris Patrum teſtimoniis,quæ hîc recẽſere ſuperfluum foret.

Secundò idem ratione oſtenditur,nam prædeſtinare eſt ab æterno aliquibus deſtinare certa media,per quæ vitam æternam efficaciter conſequantur;atqui Deus ab æterno nonnullis eiuſmodi media deſtinauit, ergo & eos prædeſtinauit. Probatur minor , nam de fide eſt aliquos peruenire ad finem vltimum vitæ æternæ,idque per auxilia ſupernaturalia & efficacia ipſis à Deo conceſſa,Deus autem eſt agens per intellectum & voluntatem, nihilque agit in tempore niſi quod ſe acturum ab æterno decreuit.

Nota

Nota prædeſtinationem non tollere libertatẽ, quia licet poſita prædeſtinatione neceſſe ſit in ſenſu compoſito prædeſtinatum ſaluari, ea tamen neceſſitas non eſt antecedens, ſed conſequens, cum ſupponat aut præſcientiam abſolutam perſeuerantiæ finalis, aut certè ſcientiam conditionatam qua Deus nouit Petrum, per talia auxilia alioqui repudiabilia, & minimè prædeterminantia ſaluandum, ſi illi dentur. Quinam autem ex his modis ſit probabilior, conſtabit ex ſequenti capite.

Reſolutio II. Prædeſtinatio eſt decretum abſolutum quo Deus ab æterno aliquos homines vel Angelos elegit, ſeu deſtinauit ad vitam æternam, per certa media ſupernaturalia quæ nouit effectum habitura, infallibiliter conſequendam.] Ex qua definitione nõnulla colligi debent.

Primò, prædeſtinationem eſſe aliquem actum in Deo ab æterno exiſtentem, per quem Deus intrinſecè denominatur prædeſtinans, creaturæ verò rationales extrinſecè prædeſtinatæ; ita vt ſubiectum, aut quaſi ſubiectum prædeſtinationis ſit ipſe Deus, obiectum verò illius ſint Angeli, & homines qui de facto ſaluantur.

Collige ſecundò, ad prædeſtinationem requiri non modò actum intellectus, ſed etiam actum voluntatis, vt patet, quia videt Deus per quæ auxilia poſſint ſaluari multi homines; qui tamen non ſunt prædeſtinati: quare vt aliquis dicatur à Deo prædeſtinari præter notitiam illam requiritur actus voluntatis, quo Deus ſtatuit eum tranſmittere ad vitam

æternam per talia media. Vnde quia talis actus est liber, prædestinatio in Deo est absolutè libera, esto scientia illa præcedens sit necessaria, saltem supposita veritate obiecti.

Collige tertiò, in quo prædestinatio & prouidentia conueniant,& discrepent inter se: conueniunt quod prouidentia etiam complectitur actus intellectus & voluntatis, vt patet ex supradictis: discrepant verò, tum quia materia prouidentiæ latiùs patet quàm prædestinationis, tù quia prædestinatio suum finem particularem in quolibet prædestinato infallibiliter obtinet.

Resolutio III. Varij sunt errores circa prædestinationem ad gratiam.] Vt alios omittam, pauca hîc de Pelagianorum & Semipelagianorum errore dicenda sunt.

Quod spectat ad errorem Pelagianorum, vnum est certum,& aliud de quo controuertitur. Certum est Pelagium eiusque sequaces aliquando docuisse. Primò hominem ex solis naturæ viribus, sine vlla gratia interna vera & supernaturali, posse omnia præcepta seruare, & salutem consequi. Secundò ideò hominem esse prædestinatum, & electum ad gloriam, quia præuidit Deus eum bene operaturum naturæ viribus, nullo internæ gratiæ auxilio suffultis.

Est autem dubitatio inter recentiores, an ipse Pelagius posteà hunc errorem, saltem ex parte retractauerit, adeò vt veram gratiam internam ordinis supernaturalis admiserit. Recentiores Thomistæ affirmant, existimantes eum tandem post varias disputationes cum August. habitas, agnouisse gratiam ad posse, quàm ponebat

ponebat in apertione, seu illuminatione oculorum cordis, & in suscitatione stupentis voluntatis, aliisque id genus monitionibus quæ spectant ad gratiam sufficientem, numquam tamen admisisse gratiam efficacem, qua Deus facit, vt infallibiliter bene operemur.

Oppositum tamen est verius, nam etsi interdum Pelagius verbis magnificis gratiam commendauerit, numquam tamen ex animo pristinum errorem retractauit, vt patet ex Aug. toto ferè lib. de gratia Christi, speciatim c. 3.4.6.7. 9. 41.& 42. ex quibus manifestum est prædictum hæreticum conatum esse, variis verborum inuolucris suum errorem obtegere, & nomine gratiæ nunquam intellexisse veram gratiam internã & supernaturalẽ, sed tatùm liberum arbitriũ à Deo gratis collatum, itemq; legem & doctrinã externam, qua naturam iuuari dicebat.

Vnde Pelagius per illuminationem oculorũ & suscitationẽ stupentis voluntatis, nihil aliud intellexit quàm legẽ externã quatenus hæc docet quæ agenda sunt, & quantũ est ex se, obiectiuè excitat volũtatẽ nostrã, præmia aut pœnas propõnẽdo, vt bene operemur, & peccata fugiamus.

Quod attinet ad errorem Semipelagianorum, seu Massiliensium, ij dicebant. Primò nos posse propriis viribus naturæ bene incipere quoad negotium salutis, non tamen opus inchoatum perficere, sine Dei auxilio. Secundò, illud initium à nobis appositum aduocare, & aliquo modo mereri adiutorium gratiæ, necessarium ad bene operandum & perseuerandum. Tertiò, Deum nos prædestinare ad

gratiam & gloriam, propter tenuem illum conatum è nobis appositum.

Dubitatur autem de quo merito, & de qua gratia Semipelagiani loquerentur. Respondeo 1. eos locutos de merito imperfecto, quod congruum, appellari solet, non autem de merito condigno, vt liquet ex August. lib. prædestinatione SS. cap.

Respondeo 2. eos debere intelligi de gratia adiuuante interna & supernaturali, nam cum excluderent gratiam propriè præuenientẽ, si vlteriùs negassent adiuuantem, nullum actum supernaturalem potuissent agnoscere, & consequenter debuissent negare gratiam sanctificantem; sicque quoad negotium salutis iam ex toto essent Pelagiani, & non Semipelagiani.

Resolutio IV. Ex parte prædestinati non datur causa prędestinationis ad primam gratiam.] Ratio est, quia ex fide, non potest homo mereri primam gratiam, ergo neque vt prædestinetur ad illam: confirmatur ex verbis illis Apostoli 1. Corinth. 4. Quis enim te discit? &c. Hinc enim colligitur hominem non esse causam illius discriminis, quo prædestinatus distinguitur à non prædestinato, sed meram misericordiam Dei tale discrimen inter vtrumq; cõstituentis: quod falsũ esset, si homo naturaliter Deo præberet motiuum, seu rationẽ eum prædestinandi præ alio, ad gratiæ auxilia quibus salus comparetur.

Quo loco aduerte 1. iam dicta ita debere intelligi, vt nequeat homo mereri prædestinationem; per opera antecedentia primam

gratiam

gratiam actualem, eo quòd quidquid talem gratiam præcedit, eſt ordinis naturalis, adeóque nimis leue & improportionatum, vt poſſit eſſe meritum, ſiuè condignum, ſiue etiam congruum reſpectu primæ gratiæ, aut prædeſtinationis ad illam.

Dices, cur non poteſt homo mereri primam gratiam de congruo, cùm peccator gratiam iuſtificantem gratis recipiat, etſi eam mereatur de congruo? Reſp. cauſam diſcriminis eſſe, quia cùm peccator intrinſecè ſit indignus gratia ſanctificante, meritum congruum illius operibus aliunde, nimirum ex Spiritus ſancti auxilio, aduenichs, non impedit quin gratis iuſtificationem obtineat. At verò ſi homo ex meris naturæ viribus mereretur de congruo primam gratiam, iam ille ſecundum ſe, & ex perſonnæ conditione haberet proportionem connaturalem cum tali præmio, quod proinde gratis illi non daretur.

Aduerte 2. ſententiam quæ refert primæ gratiæ collationem, in bonum vſum eiuſdem gratiæ præuiſum, nihil habere commune cum errore Semipelagianorum, illi enim affirmabant 1. hominem prædeſtinari ad gratiam, ex præuiſo bono vſu ſolius liberi arbitrij, nulla gratia præuenti. 2. paruulos prædeſtinari propter opera bona quæ feciſſent, ſi ad ætatem adultam perueniſſent, adeóque propter opora abſolutè nunquam futura: prædicta verò ſententia agit tantùm de meritis ab ipſa gratia ortis, quæque abſolutè futura ſunt, licet præuideantur ſub conditione. Fatemur tamen ſententiam il-

lam parum habere probabilitatis, cùm vel solo exemplo Tyriorum satis ostendatur, merita conditionata Deum non mouere ad conferendam gratiam.

CAPVT XX.

De electione & reprobatione.

RESOLVTIO I. Probabilior est sententia quæ docet, electionem efficacem ad gloriam factam esse antecedenter ad absolutam præuisionem meritorum, adeóque esse merè gratuitam.] Rationes variæ sunt, & non spernendæ, quibus id suadetur. Prima, negari non potest quin Scriptura ei valde faueat plerisque in locis, ac speciatim Sap. 4. Matth. 24. & Ioan. 10. vbi agitur de speciali cura quam Deus exercet erga prædestinatos dando operam vt à gratia finaliter non excidant, hinc enim apertè colligitur perseuerantiam finalem esse effectum electionis: non autem causam illius. Fauet etiam Paulus Rom. 8. aliisque locis agnoscens quandam vocationem propriam electorum, quam vocat secundum propositum, quia Deus eam tribuit prædestinatis ex efficaci proposito eos saluandi: & cap. 9. tradens discretionem Iacob electi ab Esaü reprobato non ex eorum operibus, sed ex mera voluntate Dei, quem ait se habere instar figuli, facientis aliud vas in honorem, aliud in contumeliam.

Secunda, quia vt etiam fatentur nonnulli auctores sententiæ oppositæ, Augustinus apertissimè locis prope innumeris ita com-

parat

parat electionem efficacem ad gloriam, cum finali perseuerantia. vt velit hanc esse effectum illius; ita vt alicui tribuatur perseuerātia, quia ad beatitudinem electus est, & non vice versa ille eligatur, quia perseueraturus est: vnde consequēs est prædestinatos non eligi ex præuisis meritis, sed ex gratuita Dei voluntate, cuius vi tribuuntur ipsa merita, & perseuerantia finalis.

Vnde sæpè illud constituit discrimen inter prędestinatos & non prædestinatos, quòd priores quia electi sunt, perseuerantiam accipiunt: posterioribus verò perseuerantia denegatur, eo quòd non sunt ex beato illo electorum numero: qua in re seriò monet, non esse curiosè discutienda iudicia Dei, sed cum humilitate suspicienda, iuxta illud Pauli, O altitudo, &c.

Sæpe etiam Augustinus electionem adultorum comparat cum electione paruulorum, quoad hoc; quòd sicut Deus quosdam paruulos eligit misericorditer ad gloriam, tunique curat vt iis administretur Baptismus, sine quo saluari nequeunt, adeò vt perseuerantia finalis sit effectus, non causa electionis ipsorum. Contrà verò alios ex iusto iudicio, relinquit in massa perditionis, permittens vt morte præueniantur, antequam à peccato originali mundari possint; ita Deus ex mera sua misericordia quosdam adultos eligit ad gloriam, & deinde ex vi huius electionis tribuit illis media ad talem finem necessaria: alios verò ex iusto, quamuis occulto iudicio, non eligit ad gloriam, & consequenter non dat operam vt illis con-

ferantur ea media, per quæ efficaciter beatitudinem obtinerent. Verba Augustini quibus prædicta latè confirmantur habes in suaui Cõcordia, disp. 1. sect. 5. quem locum, si placet, consule.

Tertia, quia sanctus Thomas electionem gratuitam perspicuè defendit variis locis disp. iam citata relatis, ex quibus hic tantum obseruandum est illud ex qu. 7. de verit. art. 6. ad 3. Vitam gloriæ non prouidet, nisi ex beneplacito suæ voluntatis, & illud ex 1. p. q. 23. art. 5. ad 3. sed quare hos elegit in gloriam, & hos reprobauit, non habet rationem nisi diuinam voluntatem. Atque hanc veram esse sententiam S. Doctoris agnoscunt communiter Thomistæ omnes, tam antiqui quam recentiores, qui proinde electionem gratuitam merita antecedentem & causantem nobiscum defendunt; imò Scotus & omnes illius discipuli hanc nostram sententiam amplectuntur, fatenturque se in hac re consentire cum S. Th. sicut & alij plerique quos prætereo. Vnde patet, si res ex numero & authoritate Scholasticorum sit definienda, dubitari non posse quin sententia quam propugnamus oppositæ præferenda sit.

Quarta, quia vt communiter nostræ sententiæ authores ex S. Th. & Scoto argumentantur, qui ordinatè vult, priùs vult finem quàm media ad finem: At Deus ordinatè vult, ergo priùs vult finem quàm media ad finem: gloria autem est finis, & merita sunt media ad illam, ergo priùs vult gloriam quàm merita; & consequenter electio ad gloriam non potest esse ex præuisione meritorum.

Dices,

Dices, voluntatem quandam inefficacem dandi gloriam, præcedere voluntatem dandi media, quæ sunt merita, non autem efficacem, de qua loquimur. Sed contrà, nam intentio finis debet esse proportionata electioni mediorum, at Deus dat media efficacia ad finem, ergo hoc oritur ex efficaci intentione finis.

Quinta, quia illa sententia est præferenda, quæ ex vna parte electis est multò fauorabilior, & ex alia non habet maiorem rigorem, erga reprobos. At hoc competit nostræ sententiæ, vt per se patet quoad prædestinatos; quantum verò ad reprobos ostenditur quia si res attentè inspiciatur, in morali æstimatione perinde est, quòd Deus non eligat Iudam ad auxilia efficacia & finalem perseuerantiam, aut quòd eum non eligat ad gloriam: cùm reprobatio à finali perseuerantia sit virtualis reprobatio à gloria, hęcque non maiorem salutis spem relinquat, quàm formalis voluntas denegandi gloriam.

Vnde quando opponunt aduersarij, quomodo Deus habeat verum & sincerum affectum saluandi Iudam, si illum non eligit efficaciter ad gloriam cum Petro, nos vicissim ab ipsis quærimus, qua ratione Deus, in eorum sententia, sincerè velit saluare Iudam, cùm eum non eligat ad auxilia efficacia, & ad finalem perseuerantiam, ad quam tamen ex mera sua misericordia elegit Petrum. Sanè vtrobique est eadem difficultas; neque puto quòd is qui se reprobatum existimat, fœliciorem aut mitiorem sor-

tem experiatur, etsi à nostra, ad oppositam sententiam transeat.

Nota 1. non opus esse ponere in Deo duplicem voluntatem efficacem respectu gloriæ, aliam antecedentem merita, aliam consequentem, sed vnicam sufficere, qua Deus ex mera sua liberalitate, & à præuisis meritis minimè prouocatus, efficaciter aliquem eligit ad gloriam per merita obtinendam.

Dices, ergo eadem voluntas erit gratuita simul & remuneratiua, quod repugnat. Distinguo, erit gratuita & remuneratiua quoad se, nego; erit gratuita quoad se, & remuneratiua quoad obiectum, concedo. In hoc autem nulla est repugnantia, sicut neque quòd Petrus malit vendere suum equum Stephano, quàm Antonio: illa enim voluntas Petri est merè gratuita, etsi per illam non velit dare equum gratis, sed pro iusto precio.

Instabis, eo ipso quòd Deus statuit conferre gloriam per merita, necesse est vt merita illius intellectui iam obiiciatur vt præsentia. Verùm hoc negatur de præsentia absoluta, sufficit enim quod per scientiam conditionatam priorem electione, sciat Deus se posse ei quem elegerit tribuere merita, quotquot, & quando voluerit.

Nota 2. Prædestinatum in sensu composito cum scientia conditionata decreto prædestinationis præsupposita, non posse damnari, quia eligitur vt saluandus per auxilia gratiæ, quæ iuxta præscientiam Dei effectum in eo sunt infallibiliter habitura; absolutè tamen posse damnari, quia cùm non

saluetur

aluetur nisi per auxilia repudiabilia, & minimè prædeterminantia, potest si velit iis consensum negare & in peccatum finale labi. Contrà verò eum qui non est efficaciter electus ad gloriam, absolutè posse saluari, quia etsi non possit efficere, vt eligatur ante præuisa merita; potest tamen cooperari gratiis acceptis, quod si faceret, haud dubiè eligeretur ad gloriam ex præuisis meritis.

Resolutio II. Gloria æterna, item vocatio & iustificatio, peccatorum permissio, & bona prædestinati indoles sunt effectus prædestinationis.] Prima pars probatur, quia qui causat media efficacia ad finem, causat mediatè ipsum finem; atqui prædestinatio causat media efficacia ad gloriam, ergo & ipsam gloriam.

Secunda pars ostenditur, tùm ex illis verbis Rom. 8. Quos autem prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit; tum quia illud est effectus prædestinationis, per quod Deus exequitur decretum prædestinationis, at Deus per vocationem, & iustificationem exequitur decretum prædestinationis, ergo.

Tertia pars probatur, quia cùm ex vna parte permissio peccati sit bona, & à Deo volita, ex alia verò omnia prædestinatis cooperentur in bonum, etiam ipsa peccata, quatenus resurgunt humiliores, cautiores, & feruentiores, nihi videtur obesse quin Deus permittat prædestinatos cadere, ex intentione efficaci, vt ad maiorem gratiam & gloriam assurgant: atque

ita docet S.Th. 1.2 q.79.artic.4.

Nota Deum velle permissionem peccari ratione pœnitentiæ, neque propterea opus esse vt Deus velit peccatum ad pœnitentiam requisitum, sed sufficere quòd per scientiam conditionatam sciat prædestinatum infallibiliter peccaturum, ex hypothesi quod velit illi exhibere concursum necessarium ad peccandum.

Quarta pars suadetur quia quidquid ad salutem prædestinati de facto conducit, est effectus prædestinationis ipsius: at ingenium, bona indoles, aliaque eiusmodi naturalia ad hoc conducunt, vt patet ex Aug. qui lib. de dono perseuerantiç, c. 14. & aliàs non raro docet Deum cùm vult aliquem conuertere, eum mouere & vocare eo modo quo scit ei congruere, spectata scilicet illius naturali dispositione, vt vocantem non respuat.

Resolutio III. Prædestinatio certissimè, & infallibiliter consequitur suum effectum, non tamen imponit necessitatem agendi.] Ita S. Thom. 1. p. quæst. 23. art. 6. quod probat, quia prædestinatio est pars prouidentiç. At non omnia quç prouidentiç subduntur sunt necessaria, sed quædam contingenter eueniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus diuina prouidentia ordinauit. Et tamen prouidentiç ordo est infallibilis, ex dictis quçst. 22. art. 4. Sic igitur & ordo prædestinationis est certus, & libertas arbitrij non tollitur per eiusmodi certitudinem.

Ex quo patet, electionem efficacem ad gloriam

gloriam merita antecedentem , non obtinere ſuum effectum per motiones phyſicè prædeterminantes, cum hæ inducant neceſſitatem agendi contrariam libertati, vt ſuprà oſtenſum eſt: quare vt eiuſmodi electionis immobilis certitudo defendatur , eáque cum libertate rectè concilietur, neceſſario recurrendum eſt ad ſcientiam mediam decreto prædeſtinationis præſuppoſitam, qua videt Deus, quid faceret Petrus ſi illum in circunſtantiis minimè prædeterminantibus conſtitueret; ac proinde huius ſcientiæ vſus maximè in hac controuerſia admittendus eſt.

Illi tamen qui putant, electionem efficacem ad gloriam factam eſſe duntaxat poſt præuiſa merita, ſufficienter explicant certitudinem prædeſtinationis per ſcientiam viſionis, qua Deus merita, vt abſolutè futura intuetur; neq; quoad hoc præcisè opus eſt, vt recurrant ad ſcientiam conditionatam ; licèt Deus in priori decreto quo auxilia gratiæ hominibus diſtribuit, illius luce & directione indigeat.

Nota 2. eos qui docent , efficacem electionem factam eſſe antecedenter ad præuiſa merita , communiter affirmare gradus omnes gloriæ , ad quos ſinguli beati peruenturi ſunt , ſpeciali decreto & prædefinitione Dei fuiſſe determinatos : ſi quidem modus melioris & perfectioris prouidentiæ exigit , vt ſicut Deus certos Angelos & homines nominatim deſtinat ad gloriam æternam , vt ex iis regnum cœleſte conſtituat : ita ſingulis præſcribat certam gloriæ menſuram ex cuius diuerſi

diuersitate, & inæqualitate tanquam ex variis mansionibus ciuitas illa beatorum mirificè coalescit: iuxta illud Christi, Ioan. 14. In domo Patris mei mansiones multæ sunt.

Notá 2. quòd etsi Deus homini prædestinato, quandiu viuit, tribuat auxilia sufficientia, quibus noua, & noua merita cumulare possit, si velit, priùs tamen quàm ea tribuat, nouit per scientiam mediam prædestinatum per talia auxilia si illi dentur, non acquisiturum de facto nisi talem gradum meriti & gloriæ. Vnde eâ scientiâ præsuppositâ, rectè potest Deus certò præfinire mensuram gloriæ tribuendæ prædestinato, neque vnquam eueniet, quòd prædestinatus illum gradum, aut non attingat, aut prætergrediatur: res enim ita erunt per diuinam prouidentiam dispositæ, vt quando electus præfixam meritorum & gloriæ mensuram impleuerit, simul ad vitæ terminum perueniat.

Resolutio IV. Aliquo sensu ponendus est in Deo liber vitæ.] De hoc agit S. Thomas 1. p. q. 24. per 3. articulos, quorum primo docet in primis librum vitæ in Deo dici metaphoricè, nempe secundùm similitudinem à rebus humanis acceptam. Consuetum enim est apud homines, eos qui ad aliquid eliguntur conscribi in libro, vtpote milites & consiliarios, qui olim dicebantur Patres Conscripti, quare cùm prædestinati eligantur à Deo ad habendam vitam æternam, hinc ipsa prædestinatorum descriptio liber vitæ appellari solet. Secundò librum vitæ ratione distingui à prædestinatione; quatenus prædestinatio est ratio

ratio ordinis mediorum, quibus prædestinatus ducitur ad vitam æternam: at liber vitæ est ipsa noticia, qua Deus firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam. Tertiò non esse consuetum conscribi, eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur, ac proinde reprobationi non respondere librum mortis, sicut prædestinationi respondet liber vitæ.

Art. 2. docet 1. librum vitæ respicere tantùm vitam gloriæ prædestinatorum, aliquis enim eligitur ad id quod ei non competit secundum suã naturam quodque habet rationem finis, quæ duæ conditiones competunt vitæ gloriæ, non autem vitæ naturali, ad quam proinde nemo scribi dicitur. 2. non dicit librum vitæ respectu gratiæ, quia nemo conscribitur ad id quod habet rationem medij, sed ad id quod habet rationem finis, sicut miles non conscribitur, vt armetur, sed vt pugnet & vincat si possit, sicut tamen illi qui habent gratiam, & à gloria excidunt, dicuntur electi secundum quid, & non simpliciter, ita & dicuntur scribi in libro vitæ secundum quid, non simpliciter.

Art. 3. docet 1. non posse deleri de libro vitæ, eos qui in illo sunt scripti simpliciter, id est, qui à prædestinatione sunt ordinati ad gloriam æternam; hæc enim ordinatio non potest deficere. 2. eos posse deleri de libro vitæ, qui in eo sunt tantùm scripti secundum quid, quia illi eo modo dicuntur scripti in libro vitæ, qui ad vitam æternam ordinantur per gratiam: quare cùm ij possint à gratia deficere, consequenter de libro vitæ deleri possunt. 3. hanc deletionem non esse reducendam

in Dei notitiam, quasi verò aliquid priùs Deus sciuerit,& posteà id nesciat, sed in rem ipsam; quatenus Deus scit eum qui habet gratiam, ordinari tunc in vitam æternam,& posteà non ordinari, cùm ab ea deficit.

Resolutio V. Probabilius est reprobationem hominum negatiuam non fuisse constitutam, nisi ob peccatum originale præuisum.] Probatur primò: quia Augustinus libro de dono perseuerantiæ c. 8. & alias frequentissimè docet, prædestinationem hominum factam esse ex massa generis humani per peccatum originale infecta, ita vt aliqui per misericordiam Dei ex ea massa liberati fuerint, alij verò ex iusto Dei iudicio ab ea non fuerint liberati.

Secundò, prædestinatio hominum supponit peccatum originale, vt patet, quia supponit merita Christi, & hæc peccatum originale, ergo etiam reprobatio negatiua peccatum originale supponere debet; cum eodem signo rationis concepta sit, quo electio ad gloriam,& consequenter dicendum est eiusmodi peccatum fuisse simpliciter causam, propter quam Deus homines negatiuè reprobare voluerit: etsi non fuerit causa, quare potiùs hunc quàm illum eo modo reprobauerit, cum omnes peccato originali æqualiter infecti fuerint.

Nota, ex quorundam sententia, prædestinationem & reprobationem hominum constitutam esse, præuiso peccato primi parentis, antequam esset transfusum in posteros illius, sicque potuisse Beatam Virginem à peccato originali in seipsa præseruari. Alij verò putant Beatam Virginem potuisse præseruari

ab originali, etsi prædestinatio non sit constituto, nisi post transfusionem illius: quia præuiso Adæ peccato, Deus voluit permittere, vt omnes illius posteri eo inficerentur, excepta purissima Virgine quam ab eiusmodi labe preseruauit.

Resolutio VI. Deus neminem positiuè reprobat, ante præuisum illius peccatum.] Est communis tum contra Lutheranos & Caluinistas, tum contra quosdam recentiores Theologos, qui quoad rem ipsam idem sentire videntur. Probatur autem primò, nam si reprobatio negatiua non est facta independenter à peccato, multò minus positiua quæ longè durior est; cùm per illam reprobus actu positiuo excludatur à regno cœlorũ, & pœnis æternis addicatur.

Secundò, de fide est Deum non esse per se, & directè causam quod aliquis damnetur: at oppositum dicendum esset, si Deus ex se ipso, nulla suppositâ culpâ ex parte hominum, vellet positiuè excludere eos à regno cœlorum, & in infernum detrudere.

Nota 1. prædictam resolutionem debere intelligi de peccato finali: sic enim plenius verificatur, Deum velle vt omnes homines saluentur, peccatores etiam perditissimos posse conuerti quandiu viuunt, & similia quæ satis non cohærere videntur, si Deus, saltem vt plurimum, velit aliquem damnare antequam videat eum mori peccato.

Nota 2. Deum posse permittere peccatum reproborum, tum vt magis resplendeat diuinæ prouidentiæ suauitas, permittentis, vt creaturæ liberæ motus suos agant, tum

vt

vt ex reproborum peccatis prædestinati cautiores euadant, tum propter alios fines quos prætereo. Neque opus est vt ex intentione puniendi reprobos, permittat eos peccare, etsi supposito eorum peccato, iustè statuat illis pœnam inferre, ex intentione ostendendi in eorum supplicio iustitiam suam vindicatiuam.

Resolutio VII. Peccatū reprobi non est effectus reprobationis, permissio tamen peccati finalis est effectus reprobationis negatiuæ, & interdum positiuæ] Prima pars probatur, quia cùm reprobatio sit actus diuinæ prouidentiæ, sicut & prædestinatio, nihil esse potest effectus reprobationis, nisi quod à Deo causari potest, & esse illius effectus, at repugnat quod Deus sit causa alicuius peccati, vt Catholici omnes fatentur: ergo fieri non potest quod peccata reproborum sint reprobationis effectus. Confirmatur, quia si Deus causaret peccata reproborum, jam verè dici posset, non electos ad gloriam esse prædestinatos ad malum, quod omnino à fide alienum est, vt patet ex Conc. Arausic. 2. c. 25. & ex Trid. sess. 6. can. 17.

Vbi nota 1. hoc ita à nobis intelligi, vt peccatum non sit reprobationis effectus, siue quoad materiale, siue quoad formale.

Secundò vt neque peccatum sub ratione pœnæ, sit reprobationis effectus: cum enim intrinsecam deformitatem habeat, non potest Deus illud peccatum causare, ex intentione aliquem puniendi. Neque refert quòd aliqui dicantur tradi in reprobum sensum, excæcari, indurari, &c. Ista enim non significant,

cant, Deum causare in nonnullis sequentia peccata vt puniat præcedentia; sed tantùm permittere, vt in noua peccata labantur, subtrahendo seu denegando vberiora auxilia, per quæ ab iis peccatis abstinerent.

Secunda pars ostenditur, nam Deus eo ipso censetur permittere peccatum finale in reprobo, quo illi denegat gratiam efficacem, qua tale peccatum vitaret. At reprobatio negatiua ex Aug. lib. de correp. & gratia cap. 7. & sæpe aliàs est causa quòd Deus reprobo deneget talem gratiam: sicut electio opposita est causa quòd dentur prædestinato auxilia efficacia, per quæ finaliter perseuerat: ergo est etiam causa permittendi in reprobo peccatum finale.

Tertia pars suadetur, quia etsi Deus ordinariè non statuat aliquem excludere à regno cælorum, & in infernũ detrudere, nisi propter peccatum in quo videt eum mori; interdum tamen contingit Deum, propter immane aliquod scelus, velle hominem pœnis æternis afficere, & ex tali intentione illius mortem accelerare modo extraordinario; vt vulgò conceditur euenisse in reprobatione Dathan & Abiron; aliisque similibus, quarum Scriptura meminit.

Resolutio VIII. Creatio reprobi non est effectus suæ reprobationis positiuæ] est communis & certa contra hæreticos, & nonnullos recentiores Theologos qui, quoad hoc, valde ipsis fauent. Probatur autem primò ex dictis, ostendimus enim Deum neminem reprobasse positiuè ante præuisum illius peccatum: vnde sequitur à fortiori, reprobationem

bationem supponere creationem hominis reprobandi; cùm priùs sit aliquem existere, adeóque creatum esse quàm peccare.

Secundò, si Deus ex se efficaciter intendit damnare Iudam, & ex illa intentione illum creat, nullo modo dici potest, Deum creasse omnes homines ex vero, & sincero affectu eos saluandi, qua tamen intentione eos creasse, ex fide certum est, neque dici potest Deum nolle mortem peccatoris, sed vt conuertatur, & viuat; falsumque est quod Patres tam sæpe inculcant; Deum ex se ipso sumere motiuum miserendi, & ex nobis nostrisque peccatis motiuum puniendi.

Nota, non opus esse quod Deus ex primaria intentione ostendendi suam misericordiam in prædestinatos, alios creare voluerit eo fine vt positiuè eos damnaret; sed sufficere quod eos non elegerit efficaciter ad gloriam, & ad specialissima dona gratiæ in prædestinatos profusa. Hinc enim satis declaratur misericordia Dei erga prædestinatos, quibus non magis debebatur electio quàm aliis, quique proinde æquè ac illi poterant relinqui, ac non eligi.

Resolutio IX. Bona reprobo concessa nō sunt reprobationis effectus.] Probatur, nam sicut voluntas creandi aliquem eo fine, vt dānetur, excludenda est à Deo ex supradictis, ita voluntas ei tribuendi bona aliqua siue naturalia, siue supernaturalia, ex eodem fine Confirmatur, nam quemadmodū Deus omnes homines, etiā reprobos, creauit ex vera intētione eos saluādi, ita eadem intentione eis contulit varia dona, tam na-
turalia

turalia quàm supernaturali, per quæ salutem consequi possent; non ergo ex intentione eos damnandi eiusmodi bona ipsis concessit; cùm hæ duæ intentiones inter se repugnent, vt per se patet.

Neque dicas, bona omnia reprobo cóncessa, de facto conducere ad damnationem illius, ideóq; esse effectus reprobationis ipsius: [illegible]n-admodum omnia bona prædestinatis concessa, quæ cum effectu conducunt ad eorum salutem, sunt effectus prædestinationis ipsorum. Negatur enim consequentia, & ratio discriminis est, quia Deus tribuit bona prædestinatis ea intentione, vt iis bene vtantur, eorumque auxilio salutem consequantur; vnde non repugnat quòd sint effectus prædestinationis: Deus autem non tribuit bona reprobis vt iis male vtantur, & per illa damnentur, sed potiùs vt iis bene vtentes, saluentur; quare dici non totest, quòd sint reprobationis ipsorum effectus.

Resolutio X. Inflictio pœnæ æternæ est proprius, imò vnicus effectus reprobationis positiuæ.] Prima pars ostenditur, nam reprobatio positiua est decretum efficax, quo Deus homines prauos positiuè vult excludere à regno cœlorum, pœnisque æternis mulctare: huius autem decreti proprius effectus est, ipsa actualis exclusio è cœlo, & inflictio pœnæ æternæ, quæ incipit post mortem reprobi.

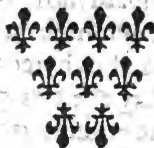
Secunda pars prabatur, nam vt patet ex supradictis, decretum positiuum damnandi aliquem, non constituitur nisi post præuisum illius peccatum finale; tunc autem nul-

lus

lus effectus ex imperio & efficacitate talis decreti causandus superest, præter actualem inflictionem pœnæ æternæ: ergo hæc inflictio est vnicus,& solus effectus reprobationis positiuæ.

Confirmatur, nam si alius quidam est effectus reprobationis positiuæ, is est, vel productio reprobi, vel dona illi collata, vel peccatum illius [illegible] denique decretum permittendi, seu non impediendi illud peccatum, at nihil ex istis est effectus reprobationis positiuæ, vt ex dictis perspicuum est, ergo reprobatio positiua nullum habet effectum, præter inflictionem pœnæ æternæ.

Hæc autem intellige de lege ordinaria, nam in casu illo extraordinario, de quo resolutione 7. actum est, non modò æternæ, sed etiam temporalis mortis inflictio est effectus à positiua reprobatione causatus.



LIBER II.

DE CHRISTO.

VBI

De mysteriis Trinitatis, & Incarnationis differitur.

CAPVT I.

De processionibus Diuinis.

RESOLVTIO I. Ponenda est in Deo vera aliqua processio.] Est de fide, tum contra Sabellianos, seu Patripassianos, qui vnam tantùm personam in Deo admittebant, sed diuersa nomina; tum contra alios hęreticos, qui olim docuerunt in Trinitate esse tres personas essentialiter distinctas, ac proinde tres Deos: Neutri enim veram aliquam processionem internam in Deo agnouerunt, non quidem priores, quia vna persona non potest procedere à seipsa, non etiam posteriores, quia si persona procedens accipit diuersam essentiam, iam processio non fit ad intra, sed ad extra, sicut processio creaturarum.

Probatur autem primò ex Scriptura quæ Ioan. 8.

Ioan.8.meminit processionis Christi à Deo Patre,& cap.15.Processionis Spiritus sancti ab eodem: Verba autem Scripturæ propriè sunt accipienda, quando nihil cogit, vt ea ad metaphoras transferantur; atq; ita Scripturam intellexerunt semper SS.Patres,& vniuersalis Ecclesia, quæ recipit illud Athanasij in Symbolo, Filius à Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus: Spiritus sanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

Secundò idem probabiliter ostenditur, similitudine sumpta ab intellectu & voluntate creata, ex quorum priori procedit verbum, ex posteriori amor. Cùm enim Deus sit intellectu, & voluntate præditus, easdem processiones habere debet; cùmque sit infinitus, terminus earum, debet esse infinitus ac proinde Deus. Imò cùm nequeat esse nisi vnus Deus, sequitur personam quæ producit, & eam quæ producitur, debere esse vnum & eundem Deum.

Dices rationem illam non concludere, quia intellectus noster producit verbum, vt per illud intelligat: at Deus intelligit per notitiam essentialem, & ingenitam; quare in eo frustra ponitur processio Verbi. Respondeo id non sequi, nam esto intellectus diuinus, vtpote summè actualis, non indigeat notitia genita, vt intelligat, cùm tamen sit summè perfectus, hinc colligi potest: eum esse infinitè fœcundum atque adeò per illum produci notitiam infinitam, non quidem vt perfectionem aliquam acquirat, sed potiùs vt perfectionem suam communicet. Sic enim,

detra

detractis creaturarum imperfectionibus, id solũ Deo tribuimus, quod ad perfectionem simpliciter pertinet: nimirum habere vim productiuam, non ex indigentia, sed ex abundantia & perfectionis plenitudine. Verùm vt nonnullas hæreticorum obiectiones soluas, quæ contra prædictam resolutionem militare videntur.

Nota 1. Filium Dei interdum à Patribus vocari antotheon, quia nõ est precariò Deus, seu ex gratia & liberalitate Patris, sed eadem necessitate diuinitatem à Patre accipit, tanquam sibi naturaliter debitam qua Pater eam à seipso habet. Filius etiam dicitur Iehoua, seu fons essendi, non quod procedat ab alio, sed quia habet eandem naturam, & potentiam Patris à qua, vt à fonte essendi, omnia procedunt, cùm ipsa à nullo sit. Quare potest dici fons de fonte, sicut dicitur Deus de Deo, lumen de lumine.

Nota 2. non esse perfectius esse à se quàm esse ab alio quoad naturam indistincto, qua ratione vna persona diuina est ab alia: hoc enim non arguit dependentiam, aut causalitatem, cùm persona procedens accipiat eandem naturam independentem, & incausatam personæ producentis, idque omnimoda necessitate. Vnde ex omnium Patrum sententia, in Deo non minoris perfectionis est, esse Filium, quàm esse Patrem.

Resolutio II. Processionis diuinæ non sunt immediatè per essentiam diuinam, vt essentia est, sed per intellectum & voluntatem.] Est communis contra Durandum, probaturque primò ex Scriptura, quæ secun-

dam Trinitatis personam vocat Verbum,& tertiam Amorem, seu charitatem;at verbum procedit per intellectum,& amor per voluntatem.

Probatur secundò;nam de fide est processionemFilij esse origine priorem processione Spiritus sancti,illam esse generationem, non istam; Spiritum sanctum non solùm à Patre,sed etiam à Filio procedere,ac denique non esse in Deo nisi duas processiones;ista autem non haberent locum,si processio fieret per essentiam à voluntate,& intellectu præcisam. Contrà verò prædicta facilè intelliguntur,posito quòd vna persona producatur per intellectum,alia per voluntatem,vt consideranti perspicuum fiet.

Et quidem processionem Filij esse priorem processione Spiritus sācti,ex eo intelligitur,quia cognitio præcedit volitionem,nihilque est volitum,quin præcognitum.Deinde concipimus Filium generari,non Spiritum sanctum,quia quòd procedit per intellectum,procedit vt simile, ex vi suæ processionis,non quod procedit per voluntatem,vt posteà dicemus. Prætereà cùm Filius sit priùs origine productus quàm Spiritus sanctus;inde habemus, quòd possit concurrere ad productionem illius,quia in eo priori accipit à Patre potentiam spiratiuam, simul cum diuinitate.Denique non esse in Deo nisi duas processiones,ex eo deducimus, quia non sunt in illo nisi duo principia productiua ad intra,nempe intellectus,& voluntas.

Dices,si Filius procederet per intellectum, ipsa intellectio esset illius productio: at hoc dici non potest: quia cùm in tota Trinitate sit

fit eadem intellectio, omnibus personis competeret Verbi productio adeóque omnes Verbum producerent; quia nequit concipi, quòd productio actiua alicui competat, & is non producat.

Nonnulli respondent, intellectionem non esse ipsam productionem Verbi, sed potiùs principium quo productionis ipsius. Licèt autem repugnet, alicui conuenire productionem actualem, & ab illo non produci terminum productum, fieri tamen posse, vt aliquid habeat principium productiuum, & nihil producat.

Verùm hæc responsio non caret difficultate, quia cùm Verbum procedat per intellectum, oportet vt actio quædam intellectus sit illius productio: at nullla est actio intellectus, quæ non sit intellectio, ergo intellectio aliqua est ipsamet Verbi productio. Itaque pro responsione, Nota intellectionē diuinam spectari posse dupliciter. 1. vt est nuda obiecti cognitio. 2. vt habet adiunctā relationem producentis ad productum: & priori modo non esse productionem, sed tantum posteriori: qua ratione non est nisi in solo Patre: vnde solus Pater producit Verbū, etsi tres personæ eandē intellectionē habeant: & idem dic de volitione, proportione seruata.

Resolutio III. In Deo Ponendæ sunt duæ processiones, non plures.] Prior pars est de fide, vt patet ex dictis. Nam Scriptura apertè loquitur de processione Filij. & Spiritus sancti, de qua etiam agunt Patres & Concilia; quare sicut Filius, & Spiritus sanctus sunt duo proce-

dentes, ita & duæ processiones necessariò admitti debent: imò quia Filius & Spiritus sanctus sunt duæ personæ realiter distinctæ, hinc rectè colligitur passiuam vnius processionem realiter distingui à passiua processione alterius.

Neque refert, quòd intellectus, & voluntas in Deo non distinguantur realiter, sufficit enim distinctio virtualis, vt ab iis termini realiter distincti procedere possint. Ad eum modum quo anima rationalis, eminenter tantùm continens sensitiuam, & vegetatiuam, producit vtriusque effectus.

Posterior pars est etiam de fide; probaturque 1. quia in Deo sunt tres personæ, Pater, Filius, & Spiritus sanctus, quarum prima à nulla procedere potest, secunda procedit à prima, tertia à prima & secunda: sicut ergo sunt tantùm duæ personæ procedentes, ita & duæ processiones duntaxat, si enim plures essent, consequenter essent plures personæ quàm tres, quod fidei repugnat.

Probatur 2. nam in Deo sunt tantùm duo principia ad intra, nempè intellectus & voluntas, ea enim tantum reperiuntur in substantia spirituali, cum actio sensuum, etsi immanés non fit nisi in subiecto materiali: at quodlibet ex dictis principiis vnum duntaxat terminum habere potest, ergo duæ tantùm processiones ab illis esse possunt. Probatur minor, nam sicut intellectus diuinus propter suã infinitã perfectionem, vnico actu simplicissimo cognoscit suũ obiectũ quantùm cognoscibile est, ita producit notitiam tã perfectam quãta esse potest talis obiecti cognitio, & similiter quia diuina voluntas est infinitè

finitè perfecta, sicut amat suum obiectum quantum amabile est, ita producit amorē adæquantem amabilitatem obiecti. Vnde neque aliud verbum restat producendum per intellectum, neque alius amor spirandus per voluntatem & ita duæ tantum sunt processiones, alia per intellectum, alia per voluntatem.

Nota, non posse sumi tertiam processionem internam ab omnipotentia, quia hæc vt condistinguitur à potentia notionali, est principiū productiuum ad extra; nec verbum posse multiplicari, quia quod à Patre producitur, cum sit infinitè perfectum, exhaurit totam potentiam productiuam intra lineam intellectus. Vnde etsi Filius intelligat, non tamen producit verbum; quia intelligit per eandem intellectionem Patris, quæ suum terminum adæquatum iam habet in Filio.

Nec refert quòd producat amorem, recipit enim à Patre fœcundam voluntatem, quæ in eo priori terminum suum non habet, cum Filius non producatur per voluntatem, sed per intellectum: quare non mirum, quod simul cum Patre producat Spiritum sanctum.

Resolutio. IV. Processio Verbi diuini est vera generatio.] Est certa ex fide, vt satis colligitur, tum ex supradictis, tum ex verbis illis Ioannis 1. Vnigenitus qui est in sinu Patris ipse enarrauit. Difficile tamen est veram huius rei rationem assignare: quidam dicunt Verbum generari, & procedere vt Filium, quia eandem naturam quam accipit à Patre, potest alteri communicare. Sed hoc gratis

 asseritur.

asseritur, sic enim nulla esset vera generatio in creatis, cum nulla res creata possit alteri communicare eandem naturam quam ab alio accepit.

Dices, ad generationem sufficere & requiri, quòd res genita possit communicare eandem numero, aut specie naturam. Sed contra hoc est, tum quia sic mulus, cum nequeat generare sibi simile, non esset propriè ab asino genitus, tum quia si, vt quis dicatur ab alio genitus, requiritur vt possit communicare eandem numero, aut specie naturam, cur non etiam necesse erit, vt possit eam communicare per veram generationem? Atque ita sequetur Verbum diuinum propriè non generari, nec esse Filium.

Alij id probant, quia actualis intellectio est de formalissimo conceptu essentiæ Dei; vnde communicatio intellectionis formalis est communicatio essentiæ diuinæ, adeóque vera generatio: cum ergo Verbum diuinum procedat, vt terminus intellectionis actualis, consequenter illius processio est vera generatio. Verùm hic dicendi modus supponit fundamentum aliàs reiectum, de formali constitutiuo diuinæ essentiæ, breuiterque refellitur, quia quoad rem ipsam, actualis intellectio, non magis spectat ad formale constitutiuum diuinæ naturæ; quam actualis volitio, aliaque attributa essentialia: quare si ob rationem allatam Verbi productio esset generatio, idem dicendem esset de processione Spiritus sancti.

Vera igitur ratio est, quia ad generationem propriè dictam, vt est in viuentibus, tria

requiruntur. 1. vt producens vel totam ſuam ſubſtãtiam, vel partem illius alteri communicet. 2. vt quod producitur, ſit ſimile producenti in natura numerica, aut ſaltem ſpecifica. 3. vt procedens ſit ſimile producenti formaliter ex vi ſuę proceſſionis, iſtæ autem conditiones reperiuntur in generatione Verbi: prima quidem, quia Pater totam ſubſtãtiam diuinam illi communicat. Secunda verò, quia Verbum eſt ſimile producenti in natura non modò ſpecifica, ſed etiam numerica. Tertia denique quia cum intellectio ſit formalis ſimilitudo rei intellectæ, eo ipſo quòd Pater ſeipſum intelligendo producit Verbum, proceſſio Verbi ex ſua ratione formali habet, quòd ſit ſimilitudo principij generantis, cúmque ea intellectio ſit ſummè & infinitè perfecta per eam formaliter producitur terminus, ſuo principio ſummè & infinitè, adeóque ſubſtantialiter ſimilis: cuius proinde productio, ex ſua ratione formali, eſt vera generatio.

Dices 1. quod procedit per intellectum vt ſic, procedit tantùm vt ſimile ſecundum eſſe obiectiuum, adeóque non generatur. Reſpondeo diſtinguendo antecedens, nam etſi quod procedit per intellectum creatum, non procedat vt ſimile in natura, ſed tantùm in ratione cuiuſdam vitalis repræſentationis obiecti, quod tamen procedit per intellectum diuinum, non ſe habet vt imago accidentalis, ſed vt ſubſtantialis, & per ſe ſubſiſtens. Hoc autem ſufficit ad veram generationem, vt patet ex dictis, & à fortiori inde etiam colligitur, quia ſi ex hypotheſi impoſſibili, An-

gelus aliquis se intelligendo, alium Angelum distinctum numero produceret, illa productio esset vera generatio: quia esset origo viuentis, à viuente coniuncto in similitudinem naturæ specificæ.

Dices 2. quod generatur debet procedere vt simile principio generanti: at quod procedit per intellectum, non procedit simile principio producenti, sed obiecto, ergo non generatur. Respondeo negando minorem, nam vt intellectus concurrat ad intellectionem obiecti, debet esse informatus specie illius, adeóque si terminus productus est similis obiecto, est etiam similis intellectui producenti.

Resolutio V. Processio Spiritus sancti non est vera generatio.] Est de fide, vt satis patet ex dictis, eam autem probant aliqui, quia vt processio Spiritus sancti esset vera generatio, ille deberet procedere à duobus, tanquam à patre & matre. Sed hoc gratis dicitur, quia sicut per accidens est ad veram generationem, quod genitum procedat à duobus, vt patet ex generatione Verbi, ita per accidens est, quod procedat à duobus tanquam à patre, & matre.

Alij probant, quia natura diuina non communicatur Spiritui sancto formaliter ex vi processionis, sed tantùm volitio, quæ est quædam proprietas consequens naturam iam constitutam. Hoc etiam non placet, quia vt patet ex dictis, volitio non minùs spectat, quoad rem ipsam, ad constitutionem intrinsecam naturæ diuinæ, quàm quovis aliud attributum. Quòd autem iuxta conceptum

prium nostrum, ad eam non pertineat, id nihil refert cum idē de ipsa intellectione dici possit.

Alij probant, quia Spiritus sanctus etsi procedat in natura, vt similis suo principio, non tamen procedit vt imago; amor enim nec amantis, nec obiecti amati imago est. Sed contrà, nam ad generationem sufficit, ex communi sententia, processio viuentis à viuente in similitudinem naturæ, neque requiritur talis similitudo, quæ pertingat ad rationem imaginis.

Dicendum ergo veram huius rei causam esse, quia illud est discrimen inter intellectum, & voluntatem, quod intellectus ex se sub præcisa ratione intellectus producit obiecti similitudinem adeóq; infinitè perfectam, si sit infinitè perfectus: at voluntas in ratione voluntatis, non habet vim producendi similitudinem obiecti, sed tantùm vitalem quandam propensionem in illud, quare, etsi magis ac magis in infinitum perficiatur, ea ex propria & formalissima ratione numquam poterit eò pertingere, vt producat terminum perfectè similem obiecto, vel principio producenti: adeóque si talem producat terminum, id aliunde habebit, & consequenter illius termini productio non erit vera & propriè dicta generatio eo quod ad veram generationem requiritur, vt terminus productus sit similis in natura principio producenti, formaliter ex vi suæ processionis: Cum ergo Spiritus sanctus procedat per voluntatem diuinam, mirùm non est quòd formaliter ex vi suæ processionis non procedat vt similis

principio producenti, ac proinde illius processio non sit vera generatio esto ex alio capite perfectam similitudinem habeat in natura, cum Patre, & Filio à quibus procedit.

Dices 1. etsi Spiritus sanctus non procedat vt similis, quatenus procedit per voluntatem, procedit tamen vt similis, quatenus illius processio est per voluntatem diuinam. Ergo hoc sufficit vt processio illius vera sit generatio: Sequela patet, quia processio Filij non est generatio, nisi quatenus est ab intellectu diuino, vt sic. Respondeo antecedens ita esse intelligendum, vt Spiritus sanctus procedat similis, non formaliter vi suæ processionis, vt est à voluntate diuina, tanquam à principio: sed materialiter seu identicè, quatenus quod producitur per voluntatem diuinam, producitur veluti in natura diuina, in qua nihil potest produci, quod cum ea summè non identificetur, quodque proinde non sit Deus.

Dices 2. vel Spiritus sanctus habet per accidens, quod procedat vt similis principio producenti, vel id habet formaliter, & per se, ex vi suæ processionis: at prius dici non potest, quia alioqui sequeretur, Spiritum sanctum esse Deum per accidens duntaxat, quod dici non potest, Ergo posterius verum est, adeóque processio Spiritus sancti est vera generatio. Respondeo non conuenire per acidēs Spiritui sancto, quod procedat vt similis in eadem numero natura, neq; etiam per se vt procedit per voluntatem diuinam, sed per se quatenus est processio in natura diuina.

CAP

CAPVT II.

De relationibus Diuinis.

RESolutio I. In Deo ponendæ sunt relationes reales:] Est de fide, probaturque 1. ex Scriptura, quæ agit de personis diuinis sub nominibus relatiuis Patris, Filij, & Spiritus sancti. At nulla ratio est cur dicamus ea propriè illis non conuenire. Confirmatur, nam vsurpantur in forma baptismi: debent autem formæ Sacramentorum sumi in propria significatione, & speciatim baptismus, cum sit Sacramentũ fidei, seu veluti prima fidei professio, debet constare verbis propriis, quæ nobis personas diuinas sub vera aliqua & propria ratione repræsentent, ne fides nostra deceptioni obnoxia sit.

Probatur 2. Nam inter producens, & productum eiusdem ordinis, est vera & realis relatio, vt patet, ex Philosophia; at in diuinis vna persona producit aliam, ergo inter illas est vera relatio principij producentis, ad terminũ productũ, & termini producti, ad principium producens. Confirmatur, nam personæ diuinæ inter se non possunt distingui realiter, nisi per aliquid relatiuum, siquidem quoad absoluta planè idem sũt: ergo cum fides doceat, in Deo tres esse personas realiter distinctas, consequenter fatendum est in eo esse relationes reales, per quas constituantur, & distinguantur.

Hoc autem ita intelligendum, vt relationes illæ sint reales, non tantùm quatenus

identificatur cum essentia diuina, sed etiã quatenus inter se distinguuntur, secundùm proprias rationes relatiuas, cum enim personæ diuinæ realiter inter se distinguantur, idque per relationes, essentia enim vna est in omnibus, consequẽs est eiusmodi relationes sub proprio conceptu relationum, seu vt dicunt ad, esse verè reales.

Nota 1. eam esse relationem rationis, quæ ex operatione, seu cognitione intellectus resultat in obiecto cognito, non autem eam quæ consequitur opus intellectus, in ipso intellectu, vt realiter producente suum terminum, ista enim est realis.

Nota 2. quòd relatio diuina cùm non sit accidens sed substantia perfectissima, non debet supponere subiectum cui inexistat, aut fundamentum à quo pendeat. Vnde etiam non debet supponere distinctionem extremorum, quæ per illam referuntur, sed potest ipsa talem distinctionem primò constituere.

Nota 3. ex positione relationum in Deo, non benè colligi dependentiam vnius personæ ab alia; quia persona producens & producta habent eandem naturam independentem, & à se existentem. Nec refert quòd dici solet, relata à se mutuò pendere, sensus enim est, vnum inferre aliud, seu vno posito, aliud poni; quod sine propria dependentia fieri potest.

Nota 4. etsi Pater vt Principium Filij: realiter ad illud referatur, Deum tamen vt principium creaturarum, realiter ad illas non referri. Et ratio discriminis est, quia Filius est eiusdem ordinis cum Patre: at creaturæ infinitè à Deo distant.

Resolu

Resolutio II. In Deo sunt quatuor relationes reales, nempe Paternitas, Filiatio, Spiratio actiua, & passiua, non autem plures.] Prior pars probatur ex dictis: nam in Deo sunt duæ processiones, alia per intellectum, alia per voluntatem; per primam procedit Filius à Patre, per secundam Spiritus sanctus à spiratore. Quare in Deo sunt quatuor reales relationes ante memoratæ.

Nota, etsi in Deo sint quatuor relationes, non propterea in eo poni quatuor res. Et cùm dicitur, multiplicato inferiori multiplicatur superius, respondendum id verum esse, quando inferius multiplicatur ratione alicuius intrinseci, nō autem si multiplicetur propter aliquid extrinsecum, vt hîc contingit; quatenus eadem entitas quæ respiciebat Filium, iam respicit Spiritum sanctum, tanquam terminum distinctum à Filio: vnde æternitas, & spiratio actiua sunt duæ relationes & vnica res.

Posterior pars suadetur etiam ex dictis; nam relationes diuinæ sequuntur ex processionibus, quæ tantùm sunt duæ, altera per intellectum, altera per voluntatem; cuilibet autem processioni respondent duæ relationes tantùm, priori quidem paternitas & filiatio, posteriori verò spiratio actiua & passiua, vnde sequitur relationes diuinas esse duntaxat quatuor.

Dices, in Deo adhuc esse alias relationes nimirum identitatis, æqualitatis, & similitudinis. Verùm istæ relationes non sunt reales, sed rationis duntaxat, cùm non habeant fundamentum realiter distinctum. Vna siquidem persona

persona est idem cum alia,& æqualis, ac similis illi ratione eiusdem naturæ diuinæ, quæ est in omnibus.

Resolutio III. Relationes diuinæ inter se distinguuntur realiter.] Est de fide,probaturque 1.ex Concilio Toletano vndecimo,in confessione fidei, vbi dicitur,in relatione personarum numerum cerni; & posteà habentur verba illa, Hoc solo numerum insinuant,quod ad inuicem sunt,& in hoc numero carent, quòd in se sunt. Item ex Florentino sessione 18. vbi Ioannes Theologus ait ex sententia omnium Græcorum & Latinorum,solam relationem diuina processione personas multiplicare, ita scilicet vt non alia ratione quàm vi relationis, vna persona distinguatur ab alia.

Ex quibus aliisque similibus sic argumentari possumus 1.Ea quæ faciunt numerum, distinguuntur realiter,atqui relationes diuinæ faciunt numerum,ergo, &c. Confirmatur,nam ideò essentia diuina non facit numerum cum relatione,quia ab ea realiter non distinguitur. 2. ea distinguuntur realiter, quæ constituunt personas realiter distinctas,relationes diuinæ hoc faciũt, ergo,&c. Confirmatur, nam personæ non distinguuntur per essentiam, ergo per relationes, quæ proinde inter se distingui debent.

Nota tamen 1. Spirationem actiuam etsi realiter distinguatur à spiratione passiua, non ita distingui à paternitate, aut filiatione, vt patet ex communi sententia,contra Durandum; tum quia in diuinis omnia sunt vnum, nisi vbi obuiat relatiua oppositio;tum quia in Deo non est

est quaternitas rerum, statutum est in Conc. Lateran. refferturque in capite, Damnamus, De summa Trinitate: tum denique, quia quælibet persona diuina est omnino simplex, cuius oppositum sequeretur, si spiratio actiua, quæ est in Patre & Filio, distingueretur realiter à paternitate, & filiatione.

Nota 2. quòd etsi propositio illa, paternitas est spiratio actiua, à Theologis admittatur in sensu identico, quatenus paternitas & spiratio actiua sunt vnica res simplicissima, etsi sint duæ relationes; ea tamen communiter negatur, quia si vna relatio diceretur de alia, periculum esset ne confunderentur earum termini, qui tamen sunt realiter distincti.

Sed contra hæc dices 1. Eodem modo distinguuntur relationes, ac earum termini, at terminus spirationis actiuæ realiter distinguitur à terminis paternitatis, & filiationis, ergo & spiratio actiua realiter distinguitur à paternitate, & filiatione. Resp. maiorem incertam esse in creatis; cùm multi existiment, relationem prædicamentalem non nisi ratione distingui à fundamento. Et quamuis in iis certa esset, nihil in Deo concluderet: quia cùm Deus sit infinitè perfectus, sicut per eandem entitatem intelligit, & vult; ita per eandem est Pater, & spirator.

Dices 2. Quando vnum absolutum idem est cum alio absoluto, illud etiam idem est, cum omni absoluto ei identificato. Ergo similiter si paternitas, & filiatio idem sunt cum spiratione actiua, idem etiam erunt inter se; quod tamen dici non potest. Respondeo non sequi, & ratio discriminis est, quia vnum ab-

ſolutum identificatum cum tertio, non habet oppoſitionem cum aliis abſolutis, vt patet in attributis diuinis, quæ cum eſſentia identificantur; & inter ſe: at verò relata, non obſtante identificatione cum tertio relatiuo communi, inter ſe opponi poſſunt, vt hîc contingit, & hoc ſufficit vt inter ſe diſtinguantur.

Reſolutio IV. Relationes diuinæ non diſtinguuntur actu ab eſſentia, imò ex probabiliori ſententia, videntur eſſe de quidditate illius ſicut vice verſa eſſentia diuina eſt de eſſentia relationum.] Prima pars probatur, tum quia diſtinctio actualis repugnat ſummæ ſimplicitati Dei, vt patet ex aliàs dictis; tum quia natura diuina eſt illimitata, adeóque ſibi identificat perfectiones omnes, cum quibus oppoſitionem non habet: cuiuſmodi ſunt relationes perſonales, quæ licèt inter ſe opponantur, non tamen opponuntur eſſentiæ: illud autem vulgare, quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem inter ſe, non habet locum quando agitur de rebus inter ſe oppoſitis, vt hîc contingit, ſi quidem identificatio cum tertio, non deſtruit naturam identificatorum.

Secunda pars oſtenditur. Primò quia adæquantum conſtitutiuum Dei eſt ipſum eſſe infinitum, & illimitatum in omni genere perfectionis poſſibilis, vt alibi diximus; hoc autem implicitè involuit omnes perfectiones, tam abſolutas, quàm reſpectiuas in Deo poſſibiliter exiſtentes. Confirmatur, nam quòd diuina eſſentia ſit Trinitas perſonarum haud dubiè eſt maxima perfectio; ergo hoc illi debet competere eſſentialiter: aliàs non

non esset essentialiter infinitè perfecta, sed tantum identicè.

Secundò, si diuina essentia non includeret essentialiter personalitates, sequeretur eam non subsistere per aliquid sibi essentiale, seu non habere ex propria & essentiali ratione quòd subsistat; sequela patet, quia ex communiori sententia, de qua inferiùs, non datur in Deo vlla subsistentia absoluta, sed tantùm tres relatiuæ per quas deitas subsistit in tribus personis.

Tertiò, ad hoc præsertim moueor, quia nihil ferè contra hanc partem obiicitur, quod æquè non possit in aduersarios retorqueri, siue quatenus docent essentiam, & relationem esse vnam entitatem simplicissimam, siue quatenus aiunt essentiam esse de conceptu relationis Quomodo enim potest Pater communicare essentiam, non paternitatem, si essentia & paternitas non sunt duæ entitates distinctæ, sed vna simplicissima? Quomodo Pater priùs origine quàm generet Filium est completè Deus si filiatio est realiter, & omnino indenticè ipsa diuinitas? Quomodo non est verum, diuinitatem generare & generari, si paternitas & filiatio, ab ea nullo modo distinguuntur, nisi per rationem? Quomodo potest relatio modificare, & veluti determinare essentiam, si ipsa essentia includitur in formali conceptu relationis? Ista sanè & similia ab omnibus explicanda sunt per distinctionem virtualem, quæ intra ipsam essentiam Dei poni solet. Quare cùm aliunde resolutio proposita ad maiorem perfectio-

nem

nem diuinitatis conducat, non immeritò vt probabilior amplectenda est.

Tertia pars suadetur, nam quidquid est in Deo, est Deus vt vulgò docent Theologi, ergo quælibet relatio diuina est Deus; At Deus est id quo nihil melius aut perfectius excogitari potest; quare relatio debet includere deitatem etiã essentialiter, cum hoc sit perfectius, quàm illam includere tantum identicè. Confirmatur, nam relatio diuina, vt sic, dicit essentialiter modum essendi perfectissimum, atqui modus essendi perfectissimus relationis est, vt explicitè dicat perfectionem respectiuam infinitam, implicitè verò inuoluat omnem perfectionem absolutam.

Resolutio V. Relationes diuinæ sub proprio & formali conceptu relationum, dicunt perfectionum.] Probatur primò, quia quod dicit entitatem, dicit perfectionem, relatio in Deo dicit entitatem, ergo & perfectionem: Maior patet ex Metaphysica, nam ens & bonum conuertuntur, bonum autem & perfectum idem sunt: probatur minor, nã Pater, verbi causa distinguitur à Filio per aliquid, ergo per entitatem, ergo cum distinguatur per paternitatẽ, vt sic, hoc dicit perfectionem aliquam realem verè Patri competentem.

Probatur secundò, nam illud est perfectum, per quod constituitur persona in ratione personæ, ex S. Thoma 1. p. qu. 29. artic. 3. at persona diuina constituitur in ratione personæ per relationem, vt infra dicemus, ergo relatio diuina, vt sic, dicit perfectionem. Confirmatur, quia quod Deitas sit subsistens, est magna perfectio, at non est subsistens, nisi per

tres

tres subsistentias relatiuas, vt inferiùs dicetur.

Probatur 3. nam illud dicit perfectionem, cuius priuatio affert imperfectionem: at Deus esset imperfectus si in eo relationes non essent; sic enim non esset in Deo Trinitas personarum, adeóque nec Pater, nec Filius, nec Spiritus sanctus: sic diuinitas non identificaretur tribus suppositis realiter distinctis, quæ summa & infinita est perfectio; sic Deus non esset fœcundus, nihilque posset producere ad intra, siue per intellectum, siue per voluntatem, &c.

Nota 1, quod sicut paternitas est entitas distincta à filiatione, ita perfectio paternitatis, vt sic, distinguitur à perfectione filiationis; Cùm tamen essentia diuina, quæ omnes perfectiones etiam relatiuas includit, sit in singulis personis & quælibet persona sit in aliis per circuminsessionem, de qua infrà. Hinc absolutè dici non potest, aliquam perfectionem esse in vna persona, quæ non sit in aliis.

Nota 2. relationes præcisè spectatas dicere tantùm perfectionem infinitam in suo genere, paternitatem in ratione paternitatis, & sic de aliis: absolutè verò, & vt sunt à parte rei, dicere perfectionem simpliciter, & in omni genere infinitam: siquidem quælibet includit essentiam diuinam, in qua omnes perfectiones, tam absolutæ, quàm respectiuæ formaliter continentur.

Vnde si quis dicat, diuinas relationes veluti distingui specie, quæ autem specie distinguuntur, non posse esse æqualis perfectionis: Respondetur, id vt summum verum esse de iis, quæ ita distinguuntur inter se, vt nihil habeant

beant commune per quod eiusmodi inæqualitas tollatur; cuius oppositum contingit in relationibus diuinis, propter summam identitatem quam habent cum essentia diuina.

CAPVT III.

De Personis diuinis in genere.

RESOLVTIO I. Ratio personæ, eaque realis & positiua, ponenda est in Deo.] Prior pars est de fide, vt patebit ex infrà dicendis de ternario Personarum numero, est etiam nota lumine natura, siue in Deo vna sit tantùm persona, siue plures, de quo postea: Probatur, nã cuicunq; competit definitio, cõpetit definitum, atqui definitio personæ Deo cõpetit, ergo & persona. Minor suadetur siquidem persona, ex Boëtio, vulgò definitur, rationalis naturæ indiuidua sustantia, seu vt aliqui clariùs explicant, substantia intellectualis, completa, singularis, & per se subsistens, hæc autem omnia reperiũtur in Deo, vt per se notum est. cum ipse non sit accidens; sed substantia, eaq; intellectualis non materialis, completa, non incompleta, vt anima rationalis; singularis, nõ vniuersalis deniq; per se subsistẽs, non in alio, vt humanitas Christi quæ licèt sit substãtia singularis & indiuidua; nõ est tamẽ persona, quia non est per seipsam, sed in Verbo subsistit: cum ergo in his cõsistat ratio personæ, dicendum est eiusmodi rationem Deo cõpetere.

Vnde communiter à Theologis reprehenditur Laurentius Valla, quòd dixerit, nomen personæ

perſonæ non ſignificare ſubſtantiam, ſed qualitatem; eò quòd vna & eadem ſubſtantia dicitur gerere plures perſonas, ac proinde in Deo non magis eſſe perſonam, quam in brutis. Qua in re grauiter errauit prædictus grammaticus, cum frequenter apud Scriptores ſacros, & interdum apud prophanos, perſona ſumatur pro ſubſtantia: licèt non rarò qualitatem ſignificet.

Nota, non requiri ad rationem perſo[illegible] quòd ipſa ſubſtantia quæ eſt perſonata, [illegible] poſſit verè alteri perſonæ communicari, ſed tantùm quod quatenus vna perſonalitate affecta eſt, & iam conſtituitur in ratione perſonæ, non poſſit ab altera perſonalitate vlteriùs compleri, & terminari. Licèt autem ſubſtantia quæ eſt in Patre, communicetur Filio, non tamen quatenus effecta eſt paternitate, adeóque, vt ſic conſtituit perſonam Patris diſtinctam à perſona Filij.

Poſterior pars oſtenditur, nam in primis Pater eſt perſona realiter diſtincta à perſona Filij, ergo per aliquid reale, non per eſſentiam, ergo per ipſam perſonalitatem, & ſic perſonalitas ſeu conſtitutiuum perſonæ eſt quid reale, non mera negatio. Accedit quòd infrà oſtendemus, perſonas diuinas cõſtitui per relationes, quas eſſe entia realia patet ex ſupradictis. Denique ex probabiliori Philoſophorum ſententia ſuppoſitum in creatis non conſiſtit formaliter in negatione, ſed eſt poſitiua quædã entitas, ſeu modus realis naturæ ſuperadditus. Idem autem eſt dicendum de perſona, quæ nihil aliud eſt quàm ſuppoſitum naturæ intellectualis. Quod ſit in creatis

tis suppositalitas, seu personalitas est aliquid reale & positiuum, à fortiori idem concedendum est in diuinis.

Nota personam in diuinis à parte rei constitui per relationem, vt infrà dicitur, adeóque nomen personæ significare naturam diuinam affectam relatione, esto audito nomine personæ, nobis explicitè non obiiciatur personalitas vt positiua, sed per modum cuiusdam formæ abstractæ, quia fit vt persona subsistat incommunicabiliter.

Resolutio II. in Deo ponendæ sunt tres personæ.] Est de fide, vt patet ex Scriptura, Conciliis, & Patribus: sufficiat autem illud notare ex Symbolo Athanasij, alia est enim persona Patris, alia Filij, alia Spiritus sancti; & illud ex Concilio Later. relatum in cap. firmiter. Pater, Filius, & Spiritus sanctus, tres quidem personæ, sed vna essentia. Ratione idem ostenditur, supposita veritate fidei, quæ docet in Deo esse Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum; cũ enim inter se distinguantur realiter, non ratione essentiæ, quæ vnica omnium est, consequens est vt distinguantur ratione subsistentiarum, adeóque sint tria supposita realiter distincta. Rursus cum illa sint supposita naturæ intellectualis, sequitur Patrem, Filium, & Spiritum sanctum esse tres personas realiter distinctas: eò quòd persona nihil aliud est quàm, naturæ intellectualis indiuidua substantia.

Quæres; an hæc personarum Trinitas possit, seclusa reuelatione, à creato intellectu sibi relicto inuestigari, & cognosci: Respondeo primò non posse à tali intellectu euidenter

cognosci, vt Patres colligunt ex verbis illis Matthæi 11. Nemo nouit Filium nisi Pater, & ex illis c.16. Caro & sanguis non reuelauit tibi. Accedit ratio, quia vt ait S.Th.1.p.q.art.1. Deũ naturaliter cognoscimus per effectus: at nullus effectus quantumvis perfectus, potest nos ducere in claram Trinitatis cognitionem, sed tantum in cognitionem Dei, vt est causa & principium creatiuum; ad hoc autem non op[illegible] eum cognoscere vt Trinum, sed vt Vnum [illegible]taxat.

Respondeo secundò, nec etia posse probabiliter cognosci, quia nullum apparet medium per quod homo, citra reuelationem, possit assurgere in cognitionem aliquam probabilem huius mysterij: cùm potius pleraque occurrant, quæ illius possibilitati efficaciter opponi videntur. Vt quòd vnius substantiæ vnicum tantùm sit suppositum: quod nullum agens suam naturam alteri communicet, sed aliam numero distinctam producat: quod nihil producatur sine dependentia, & causalitate: quod prodecens tempore, aut natura sit prius producto, quæ & similia valde aliena sunt ab iis quæ in Trinitate admittimus; quare tale mysterium esse impossibile facilè suaderent, si cui fide minimè prædito, illius cogitatio occurreret.

Nota 1. non esse absurdum, quòd personæ diuinæ dicantur tria indiuidua largo modo, sicut enim natura diuina, quatenus est communis tribus personis, habet similitudinem aliquam cum specie, ita tres personæ sunt veluti quædam illius indiuidua: præsertim quia licèt ex vno capite rationem indiuidui,

non tam perfectè participent, quàm indiuidua creata; quia scilicet eandem numero naturam habent: aliunde tamen perfectiùs eam obtinent, quatenus personæ diuinæ magis repugnat diuisibilitas, quàm creatæ.

Nota 2. etsi in creatis vna natura sit tantùm in vna persona, non sequi idem dicendum de Deo: quia cum illius natura sit infinita, non re-[illegible]at eam in pluribus personis reperiri: sicut [illegible]atis eadem natura specifica, quia accipit quandam illuminationem per intellectum, potest esse in pluribus indiuiduis.

Resolutio III. In Deo ponendæ sunt tres subsistentiæ relatiuæ, non autem aliqua absoluta & communis tribus personis.] Prior pars probatur primò, quia Concilia, & Patres in Deo admittunt tres subsistentias, eorum autem verba non possunt intelligi nisi de subsistentiis relatiuis, quia ea tantùm in Deo multiplicantur, quæ habent oppositionem relatiuam.

Neque dicas tres subsistentias ibi sumi pro tribus subsistentibus. Nam hoc gratis admisso, sequitur dari tres subsistentias, si enim vna tantùm esset, tres personæ dicerentur vnus subsistens: sicut dicuntur vnus Deus propter vnam Deitatem. Siquidem nomina concreta substantiua non multiplicantur, nisi multiplicata ratione formali quam significant.

Secundò, cum persona & suppositum in Deo idem sint ex supradictis, tot in eo ponendæ sunt subsistentiæ, quot personalitates: at hæ tres sunt, eæque relatiuæ, ergo & illæ,

illiæ. Confirmatur, nam Verbum per subsistentiã suam est vnitum humanitati, ea autem subsistẽtia non est absoluta, quia alioqui humanitas esset etiam vnita Patri, & Spiritui sancto, ergo est relatiua: cúmque non sit potior ratio, cur talis subsistentia habeat locum in vna Trinitatis persona, quàm in aliis, sequitur earũ cuilibet assignandam esse suam subsistentiam relatiuam; atque ita in Deo esse tres subsistentias relatiuas.

Nota Augustinum quando l. 7. de Trinitate c. 4. ait, Deum ad se subsistere, agere de subsistẽtia, vt est modus per se existendi, independenter à subiecto sustentante; vt vel ex eo patet, quia colligit Deum non fore substantiam, si ad se nõ subsisteret: Hieronymum vero epist. 5. velle, vt taceantur tres hypostases, in sensu Arianorum, id est, tres essentiæ; nunc autem vsus inualuit, vt hypostasis pro subsistentia accipiatur, sicque in Deo poni debent tres hypostases.

Posterior pars suadetur, tum quia in Conciliis & Patribus subsistentia sumi solet pro hypostasi, & hæc pro persona; atqui in Deo sunt tantùm tres hypostases relatiuæ & tres personæ, neque cum illis admitti potest quædam hypostasis, aut persona absoluta, & communis tribus personis; ergo neque etiam subsistentia absoluta, & communis. Tum quia apud Metaphysicos subsistentia sumitur pro aliquo modo substantiali, quo res habet formaliter, vt per se sit incommunicabiliter; at diuinæ naturæ vt præcisæ à subsistentiis relatinis, non potest competere modus ille existendi incommunicabiliter; quia quidquid in

ea ſic ſpectata reperitur, eſt abſolutum, & commune tribus perſonis. Tum denique quia Deus ſufficienter ſubſiſtit per tres ſubſiſtentias relatiuas quare alia eſt ſuperflua.

Nota, quod etſi Deus præcifis relationibus ſit ſubſtantia; adeóque ens per ſe exiſtens, id eſt, non in alio inhæſiuè, non tamen eſt per ſe ſubſiſtens, ob rationes adductas. Vnde negandum ſubſiſtere abſolutè eſſe modum ſubſiſtendi perfectiſſimum reſpectu Dei, imò cum natura diuina poſtulet communicari tribus perſonis, de perfectione illius eſt, vt ſubſiſtat tantùm per tres ſubſiſtentias relatiuas, & quamcumque ſubſiſtentiam abſolutam excludat.

* Dices 1. ſi natura diuina non ſubſiſtit, niſi per relationem; dici poteſt eam, id habere commune cũ natura creata, vt non ſit completa, ſecluſa perſonalitate. Verũ etſi hoc aliquo ſenſu admittatur, illud ſemper diſcrimen erit inter naturas prædictas, quod diuina, cùm nõ diſtinguatur à perſonalitate, habet complementum ſuũ à ſeipſa: creata verò illud nõ habet, niſi ab extrinſeco; quatenus à perſonalitate ſua diſtinguitur.

* Dices 2. ſ Pater communicat Filio ſubſtantiam completam, quia aliàs Filius non eſſet completè Deus: at non communicat illi Paternitatem, ergo debet illi communicare ſubſiſtentiam abſolutam. Sequela patet, quia natura diuina non eſt completa ſine ſubſiſtentia aliqua, ſiue relatiua, ſiue abſoluta. Reſpondeo, diſtinguendum eſſe inter tres iſtas propoſitiones. 1. Pater communicat Filio ſubſtantiam completam, vt ſic. 2. Pater communicat Filio ſubſtantiam incompletam. 3. Pater

communicat Filio substantiam, quæ completa est. Et quidem prima est falsa, quia significat, Patrem communicare Filio paternitatem. Secunda etiam, quia significat substantiam quæ communicatur, carere personalitate. At tertia vera est, quia substantia communicata, habet à parte rei suum complementum, cùm à paternitate non distinguatur. Vnde, vt liquet, non sequitur, Filium non esse complete Deum: accipit enim naturam, quæ non minùs est paternitas, quàm filiatio.

Resolutio IV. In Deo est vnica existentia absoluta, & tres relatiuæ.] Prior pars probatur, quia Deitas, vt concipitur prior relationibus, est essentialiter ens à se, & absolutè necessarium, ac proinde actu existens: vt sic autem non existit per existentias relatiuas, si quæ sunt, quin hæ sequuntur relationes ipsas: ergo existit per existentiam communem & absolutam.

Posterior pars ostenditur primò, quia tot sunt in Deo existentiæ, quot entitates actu, existere enim nihil aliud est quam esse ens actu. At Paternitas, Filiatio, & spiratio passiua sunt tres entitates actu; eæque realiter distinctę: ergo sunt etiam tres existentiæ, non quidem absolutæ, sed relatiuæ.

Secundò, in Deo sunt veræ, & reales duarum personarũ productiones, quod autem producitur accipit esse actuale, seu existentiã, ita vt entitas actu existẽs sit terminus productus, quare cũ existentia cõmunis nõ producatur, sicut neq; essẽtia, sequitur productionẽ tendere ad dãdam personæ productæ existentiã relatiuã, ratione à

communi diſtinctam : aliàs nulla ibi concipi poſſet vera,& realis productio.

Nota 1. non eſſe abſurdum ponere in Deo tres æternitates relatiuas:Athanaſium verò cum ait in Symbolo,non tres æterni ; ſed vnus æternus,agere de tribus perſonis,vt ſunt vnus Deus: &conſequenter de immenſitate,æternitate,aliiſque attributis communibus, quæ vnitatem diuinæ eſſentiæ conſequuntur.

Nota 2. exiſtentiam abſolutam eſſe in Deo ſufficientiſſimam , vt per illam formaliter exiſtat quicquid in perſonis diuinis eſt abſolutum, non tamen quod in iis eſt relatiuum;ſed ad hoc requiri exiſtentias relatiuas,vt inter conſtituens & conſtitutum ſit proportio.

* Nota 3.quòd ſi ex hypotheſi impoſſibili in Deo eſſet vna tantùm perſona,ea eſſet totaliter abſoluta;adeóque poſſet completè exiſtere,per exiſtentiam abſolutam.Nunc autem perſonæ diuinæ ſunt relatiuæ ; quæ requirunt ſpeciales exiſtentias relatiuas, præter communem, qua exiſtunt vt ſunt vnus Deus.

Reſolutio V. Ponendæ ſunt in Deo quædam proprietates, quibus perſonæ conſtituantur ,& ab inuicem diſtinguantur,quæque ſint relatiuæ, non abſolutæ.]Prima pars eſt certa,&communis contra Præpoſitiuum & Ariminenſem qui alias temerè docuerunt perſonas diuinas ſe totis immediatè conſtitui . & diſtingui. Probari autẽ poteſt 1.ex.Conciliis.& Patribus in Trinitate vnitatem agnoſcentibus ſecundum eſſentiã, & diſcretionem, ſecundùm proprietates perſonales;quibus conſonat illud ab Eccleſia in præfat.Miſſæ de Trin.decantatum.In perſonis pro-

prietas, in eſſentia vnitas, & in maieſtate adoretur æqualitas.

Probatur 2. ratione, nam ex fide tres perſonæ ſunt vnus Deus, quare ſicut aſſignatur aliquid in quo conueniunt, nempe eſſentia, ita cum nonobſtante illa vnitate, perſonæ ſint plures, & realiter dinſtinctæ, ſequitur in qualibet perſona præter eſſentiam communem, admittendam eſſe ſpecialem aliquam formalitatem, per quam intrinſecè conſtituatur in ratione talis perſonæ, & diſtinguatur ab alia: ea autem formalitas congruenter proprietas vocari ſolet, vt diſtinguatur ab aliis perfectionibus diuinis, quæ aut duabus, aut omnibus perſonis conueniunt.

Secunda pars eſt adeò certa, vt oppoſitum vix errore vacet. Nam de fide eſt perſonas in Deo multiplicari, & facere numerum: ergo debet etiam multiplicari principium conſtitutiuum, & diſtinctiuum perſonarum; at non multiplicantur proprietates abſolutæ, cum hæ ſint communes omnibus perſonis, ſed tantùm relatiuæ; ergo dicendum eſt perſonas diuinas per proprietates relatiuas conſtitui, & diſtingui. Cõfirmatur, nam vna perſona, vt ſic, nõ poteſt cõſtitui, per id quod competit alteri, quare cum abſoluta æqualiter omnibus perſonis competant, ſequitur conſtitutionem perſonæ diuinæ à propritate relatiua petendam eſſe.

* Dices 1. vna perſona diuina per id conſtituitur, & diſtinguitur ab alia, per quod illius relationem terminat: at non terminat alterius relationem, ſecundum eſſe relatiuum, ſed ſecundòm abſolutum, vt colligitur ex Lo-

gica, ergo &c. Respondeo negando minorem, quia cum relatio diuina sit substantia perfectissima,& per se subsistens, ea non tantum est ratio referendi,aut terminandi, sed etiam est id quod refertur ad aliud: quodque oppositam relationem terminat;esto oppositum contingat in relatione accidentali.

* Dices 2. si personæ constituerentur per aliquid relatiuum,paternitas constitueret primam personam:at hoc repugnat, quia persona supponitur constituta,antequam generet, adeóque antequam sit pater. Vt huic argumento fiat satis,moneo eandem formam relatiuam, cùm sit substantia infinitè perfecta, propter suam eminentiam, constituere Patrem in ratione subsistentis,& personæ:dare illi potentiam generandi,& actualem generationem, cumque referre ad filium genitum.

Respondeo igitur primam personam constitui per paternitatem primo modo spectatam; seu quatenus habet rationem subsistentiæ: obiectionem autem procedere de paternitate vltimo modo spectata, seu vt est merus respectus Patris,ad Filium iam productum: qua ratione nimis clarum est, Patrem non posse, in ratione personæ,per paternitatem constitui.

Instabis, ergo Pater constituitur per aliquid absolutum, non per relatiuum. Non sequitur, quia cum Pater, antequam concipiatur generare actu, sit intrinsecè determinatus ad producendum Filium refertur ad illum, vt in posteriori signo rationis ex necessitate producendum.Hoc autem sufficit, vt constituatur in esse personæ,per aliquid relatiuum.

Contrà, in eo priori ſigno rationis Filius non exiſtit, ergo Pater non refertur ad illum realiter: adeóque conſtituitur per aliquid abſolutum. At neque id ſequitur, quia vt relatio ſit realis, ſufficit quòd illius terminus eadem duratione reali exiſtat, id eſt, tunc quando reſpicitur à ſuo correlatiuo: qua ratione Filius in diuinis, ſemper coëxiſtit Patri, etſi ab eo procedat.

Reſolutio VI. Non omnes relationes diuinæ conſtituunt perſonas.] Ratio eſt, quia cum ſpiratio actiua ſit communis duabus perſonis, non poteſt vnam perſonam conſtituere. Vnde ſequitur ſtrictè loquendo tres tantum in Deo eſſe proprietates perſonales, paternitatem qua Pater, filiationem qua Filius, ſpirationem paſſiuam qua Spiritus ſanctus conſtituitur.

Nota 1. quòd etſi ſpiratio actiua propriè non conſtituat vllam perſonam, ſpectat tamen ad conſtitutionem intrinſecam Patris, & Filij, quatenus Pater non cenſetur adæquatè conſtitutus, niſi vt concipitur non modo intellectu, ſed etiam voluntate fœcunda præditus, adeóque determinatus intrinſecè ad productionem Verbi, & Spiritus ſancti, Filius etiam non eſt perfectè, & adæquatè Filius, habens eandem naturam Patris, quin etiam concipiatur habere intellectum, & voluntatem fœcundam Patris, ac proinde vt in actu primo ſpirator, non ſecus ac Pater: Vnde talis ratio non aduenit Patri & Filio vt perfectè conſtitutis, ſed potiùs pertinet ad eorum conſtitutionem adæquatè ſpectatã. Si tamen quæſtio ſit de ipſa actuali ſpiratione; ea, vt ſic, neque vl-

lam personam cōstituit, neque spectat ad earum constitutionem, sed veluti aduenit personis completé constitutis, vt ex dictis colligi potest.

Nota 2. personas non constitui formaliter per origenes, seu per relationis spectatas per modum viæ & in fieri, quia scilicet personæ diuinæ sunt res per se subsistentes, & veluti in facto esse; quare fieri nequit vt constituantur per relationem spectatam per modum viæ, & in fieri, sed per modum formæ permanentis, & in facto esse; quale enim est constitutum, tale & constituens esse debet.

Confirmatur, nam constituens non aliter aliud constituit, quàm seipsum illi exhibendo, quare non potest illud constituere, nisi eo modo quo est: si ergo personæ diuinæ per origines constituerentur cum hæ se habeant per modum viæ, sequeretur personas diuinas eodem modo se habere: hoc autem cum falsum sit, dicendum est personas diuinas non constitui per origines, vt sic, sed per relationes veluti in facto esse spectatas.

Dices, quando res aliqua duas habet formalitates, quarum altera constituitur, & distinguitur, constitutio debet fieri per priorem, eò quòd nihil prius alicui rei competit, quàm id per quod constituitur; atqui in diuinis prior est origo, seu relatio in fieri, quàm in facto esse, ergo, &c. Respondeo maiorem veram esse de priori formalitate, quæ habet conditiones ad constitutionem necessarias, qualis hic non reperitur; siquidem persona concipitur vt ens subsistens, & in facto esse, quod habere nequit per originem, vt patet ex dictis.

CAP.

CAPVT IV.

De Persona Patris.

RESOLVTIO I. Primæ personæ Trinitatis propriè competit nomen principij.] Probatur, nam principium est id à quo aliquid procedit; at Filius & Spiritus sanctus procedunt à prima persona, itemque creaturæ, ergo est principium tam ad intra, quam ad extra Est tamen discrimen, nam principium ad intra dicitur notionaliter, & competit soli Patri, respectu Filij, vtrique verò repectu Spiritus sancti: ad extra autem dicitur essentialiter, estque commune tribus personis, quia creaturæ procedunt ab omnipotentia diuina, quæ vna est & eadem in omnibus personis.

Deinde principium ad extra coniunctum est cum efficiētia & vera causalitate, talis verò causalitas non habet propriè locum inter personas diuinas, cum omnes sint eiusdem numero naturæ, & essentiæ: licèt interdū Patres Græci dicant Patrē esse causam Filij, & Spiritus sancti, sumēdo nomen causæ latè pro principio: vnde non debet dici absolutè, quòd Filius & Spiritus S. sint principiati, sed cum additamēto; quod Filius sit principiatus à Patre, & Spiritus S. ab vtropue.

Rursus ratio principij non dicitur vniuocè de notionali & essentiali, cum nihil detur commune vniuocum relatiuo, & absoluto. Licèt etiam Pater propriè dicatur principium totius creaturæ, non tamen totius Deitatis, cum neque illam, neque se producat: quod si

Patres interdum aliter loquuntur, sensus est, Patrem esse à se, totamque diuinitatem ab eo aliis communicari personis.

Resolutio II. Nomen Patris propriè conuenit primæ personæ Trinitatis.] Probatur, nam aliquid est proprium dupliciter, nempe vt distinguitur à communi & metaphorico, vtroque autem modo, ex fide, prima persona propriè est Pater; cum sola & verè Filium generet. Imò cũ illa generatio sit infinitè perfectior humana, eò quòd per illam producitur Filius infinitè perfectus, habens eandem numero naturam cum Patre, nomen Patris multò perfectiùs competit primæ personæ Trinitatis respectu secundæ, quàm homini respectu sui filij.

Si tamen sermo sit de Paternitate essentiali, qua Deus dicitur Pater creatutarum, ea neque est propria Patris; neque propriè omnibus personis competit, sed mataphoricè, & impropriè, cum aliqua tamen latitudine: quia enim in vera generatione, inuenitur vera similitudo inter producens & productum, quò creatura aliqua Deo est similior, eò magis propriè Deus dicitur Pater illius, verbi causa, Angelorum & hominum magis quàm irrationalium, iustorum magis quàm peccatorum, & beatorum magis quàm viatorum.

Nota, nomen Patris sumptum notionaliter tribus modis Deo priùs competere, quàm sumptum essentialiter. Primo proprietate perfectionis, quia perfectius est esse patrem propriè quàm metaphoricè. Secundò prioritate rationis, nam in Deo naturalia sunt ratione priora liberis. Tertiò duratione, Pater enim

ab æterno genuit Filium, Deus autem mundum produxit in tempore.

Resolutio III. Nomen ingeniti soli Patri propriè competit.] Probatur, nam esse ingenitum hîc accipitur pro non procedente ab alio quovis modo: at sic esse ingenitum est propriũ solius Patris, cum Filius & Spiritus sanctus ab alio procedant, ipse verò sit à se. Deinde si in Deo essent duæ personæ ingenitæ, essent duo dij, cùm vnica numero natura non possit reperiri in pluribus personis, nisi per processionem vnius ab alia. Quòd si qui Patres interdum negant Patrem esse ingenitum, ij loquuntur in sensu Arianorum, qui dicebant solum Patrem esse ingenitum, id est, non factum; vnde concludebant Filium & Spiritum sanctum esse creaturas à Patre factas.

Vbi nota 1. rationem ingeniti non consistere in aliquo positiuo, illud enim esset aut quid absolutum, & sic omnes personæ essent ingenitę, aut relatiuum, & ita plures essent in Deo relationes reales quàm quatuor, quod repugnat. Itaque esse ingenitum de formali dicit meram negationem videlicet processionis ab alio, non tantùm actualis, sed etiam possibilis.

Nota 2. fundamentum dictæ negationis in Patre non esse quid absolutum, propter rationem allatam, sed aliquam relationem in Patre existentem, quæ alia esse nequit quàm paternitas, cum spiratio actiua sit communis Filio, & quinta relatio admitti non debeat.

CAPVT V.

De Persona Filij.

RESolutio I. Ratio Filij propriè conuenit alicui personæ diuinæ, & Verbum est nomen personale proprium Filij, dicitque respectum aliquem ad creaturas. Prima pars probatur ex dictis, nam in Deo est propriè Pater, idq; in ordine ad aliquam personam diuinam, ergo & Filius, iuxta illud primæ Ioan. 5. Vt cognoscamus verum, Deum, & simus in vero Filio eius, hic est verus Filius; quod ita intellige, vt in Deo sit verus Filius ab æterno, sicut & verus Pater, vt colligitur ex verbis illis Symboli Nicæni, & ex Patre natum ante omnia sæcula, hacque ratione suadetur, nam hæc Filiatio dicit habitudinem ad principium generans per intellectum; sicut autem Pater est ab æterno, & ab æterno intelligit, ita ab æterno producit Verbum, seu Filium.

Secunda pars ostenditur contra Durandum, tum ex illo 1. Ioan. 5. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus. Tum quia cum Filius procedat vt terminus intellectionis, dubitari non potest, quin procedat vt Verbum, idque ab æterno; cúmque talis processio nequeat competere Patri, vt pote improducto; aut Spiritui sancto, eò quòd procedit per voluntatem, hinc fit vt propria ratio Verbi soli Filio competat.

Interdum tamen contingit, sumpto nomine Verbi impropriè & metaphoricè, illud dici

essentiali

essentialiter, vt dum quæritur, quidnam beati videant in Verbo, id est, in ipsa essentia diuina, ex vi claræ visionis ipsius: ea enim non est propriè Verbũ, sed per aliquã similitudinem, quatenus repræsentat creaturas, quas eminenter cõtinet.

* Contingit etiam aliquando, vt Spiritus sanctus dicatur Verbum Filij, quod intelligendum est de verbo impropriè, quatenus Filium nobis manifestat: sicut Verbum externum manifestat conceptum internum.

Nota, etsi intellectio in Deo sit essentalis, verbum tamen esse notionale, quia significat terminum productum per intellectionem, & à persona producente realiter distinctum. Neque dicas etiam ipsam intellectionem procedere à persona intelligente, hoc enim verum non est, nisi secundùm conceptum nostrum, cùm à parte rei in Deo intellectio à persona intelligente non distinguatur.

Tertia pars probatur, nam Verbum est expressa similitudo eorum quæ intelliguntur. At Pater æternus non solùm se intelligit, sed etiam creaturas, ergo per intellectionem producit Verbum non tantùm sui repræsentatiuum, sed etiam creaturarum, vnde oritur quædam habitudo repræsentantis ad obiectum repræsentatum, quæ est rationis: cum tamen relatio Verbi ad personam dicentem sit realis. Neque Verbum repræsentat tantùm creaturas, sed etiam essentiam diuinam, & tres personas, cum hoc totum à Patre comprehendatur: & consequenter dicit respectum ad illa omnia, qui quidem respectus non est tantum rationis, quatenus Verbum repræsentat

ipſius,cùm pro eo ſigno non exiſtat, etſi videatur à Patre vt exiſtens; non enim cognoſcitur vt exiſtens niſi pro ſequenti ſigno. Vnde etiam patet, Verbum non poſſe dici imaginem ſui ipſius, aut Spiritus ſancti,etſi ex vtriuſque cognitione procedat.

* Dices,imago Regis non pendet à Rege, ſecundum eſſe reale illius,ſed tantùm ſecundum eſſe intentionale, quod habet in mente pictoris. Similiter ergo vt Verbum ſit Spiritus ſancti imago, ſatis erit quòd Pater intelligendo Spiritum ſanctum producat Verbum illius expreſſiuum. Reſpondeo non ſequi, ſiquidem Rex per ſui ſpeciem, receptam in mente pictoris, habet ſe veluti principium concurrens ad efformationem ſuæ imaginis: qua ſimili ratione non influit Spiritus ſanctus ad productionem Verbi.

Reſolutio III. Verbum diuinum procedit ex cognitione crearurarum poſſibilium.] Hoc colligitur ex dictis. Nam Verbum diuinum per ſe procedit ex notitia comprehenſiua diuinæ eſſentiæ, ad quam requiritur comprenſio potentiæ diuinæ,atq; adeò rerum quæ ſub illam cadunt, ſeu quæ ſunt poſſibiles. Vnde hæc ratio concludit, cognitionem rerum poſſibilium non tantùm requiri materialiter ad productionem Verbi, ſed etiam formaliter:quia cùm Verbum ſit infinitè perfectum in ratione Verbi, poſtulat procedere per cognitionem infinitè perfectam, adeóque comprehenſiuam.

Nota 1. Verbum cùm ſit Deus, adeoque ens per eſſentiam, prius eſſe à parte rei rebus poſſibilibus: quia hæ non ſunt entia niſi per participation

tici

ticipationem: & ex eo quòd verbum producatur ex cognitione creaturarum possibilium, tantum sequi, quod iuxta nostrum imperfectum concipiendi modum sit illis posterius; sicut ob similem rationem est posterius, iuxta conceptum nostrum essentia diuina, cum qua tamen perfectè identificatur.

Nota 2. quod si nulla creatura esset possibilis, Verbum quod ex hypothesi illa impossibili procederet à Patre, non esset eiusdem rationis saltem adæquatè, ac verbum iam existens: eò quòd non esset expressiuum creaturarum. Neque quod verbum in dicto casu nullam creaturam vt possibilem repræsentaret, ex eo oriretur, quod Pater intelligens indigeret creaturis tanquam obiecto motiuo, vt eas Verbo suo exprimeret, sed ex eo quòd ipsa essentia diuina non potest mouere ad intelligendum vt possibile, id quod tale non est.

Resolutio IV. Verbum diuinum non procedit ex cognitione creaturarum existentium.] Probatur nam Verbum secundùm totam productionem suam, est ens absolutè necessarium; at non esset, si produceretur etiam ex notitia creaturarum aliquando existentium, vt sic: quia cùm tali notitia potuerit non esse in Deo, potuit Verbum nō ex ea procedere; atque adeò quoad suam processionem aliqua ex parte mutari, quod dici non potest. Confirmatur, nam cum productio Verbi sit necessaria, ea est prior scientia visionis quæ est libera.

Nota 1. vt Deus se comprehendat, non requiri absolutè quod cognoscat futura: se enim perfectissimè comprehenderet, etsi nihil

decreuisset producere, sufficit ergo quòd perfectè penetret suam potentiam, & quidquid per illam potest producere.

* Dices, hoc verum esse absolutè, ex hypothesi tamen quòd aliquid sit futurum, Deus nequit perfectè se comprehendere, quin illud cognoscat: adeóque Verbum debet procedere ex illius cognitione. Respondeo hoc posterius non sequi, quia prius est quòd Verbum generetur quàm quòd res aliqua sit futura, ex dictis.

Nota 2. Verbum non repræsentare futura actu, & formaliter ex vi suæ processionis, sed tantum remotè, & veluti radicaliter; quatenus recipit scientiam infinitè repræsentatiuam, quæque proinde ex se, sine additione nouæ perfectionis repræsentat futura, statim atque vi decreti futura sunt. Ex dictis autem collige, Verbum non procedere ex cognitione futurorum sub conditione, quia eiusmodi cognitio simpliciter potuit non esse in Deo.

* Nec refert quòd scientia conditionata non supponat decretum liberum, actu in Deo existens, & ex eo capite nihil repugnare videatur, quo minùs possit concipi in Deo, in quocunque signo æternitatis, adeóque ante generationem Verbi, ad modum scientiæ naturalis, & necessariæ: aliunde enim supponit obiecti sui veritatem, quæ cum simpliciter sit contingens, & potuerit non esse, hinc fit, vt Verbi diuini generatio in illius cognitionem, etiam partialiter reduci non possit.

CAP. VI.

CAPVT VI.

De Persona Spiritus sancti.

RESOLVTIO I. Spiritus sanctus non solùm à Patre, sed etiam à Filio procedit.] Est de fide contra Nestorianos, quos sequuti sunt cõmuniter Græci, qui etsi fateantur Spiritum S. à Patre procedere, eumq; esse verè, & propriè Deum, Patrique ac Filio consubstatialem, negãt tamen pertinacissimè eum procedere à Filio. Probatur autem 1. ex cap. 16. Ioan. vbi Christus promittit se missurũ Spiritum S. nulla enim persona diuina mittitur, nisi ab ea à qua procedit, vt fert communis sententia, de qua infra cap. 8.

Secundò idem definitum fuit in variis Conciliis generalibus Græcis, nempe in Ephesino, Constantinopolitano, aliisque sequentibus vsque ad Nicænum secundum, in quo Symbolum Nicæn. fuit appprobatum, lectumque hoc modo. Qui ex Patre, Filioque procedit, addita nimirum hac particula (Filioque,) etsi non satis constet inter authores, quo primum tempore illa particula Symbolo prædicto addita fuerit. Item in plerisq; Latinis quibus Græci interfuerunt, & subscripserunt, nempe in Lateranensi sub Innocent. III. vbi statutum fuit Spiritum sanctum à Patre, & Filio procedere; Ludunensi sub Gregorio X. vbi cantatum est Symbolum ter Græcè, & ter Latinè, cum illa declaratione, ex Patre, Filioque procedit. Et in Florent. vbi idẽ quod in præcedentibus definitum fuit de processione Spiritus sancti à Patre, & Filio.

Tertiò

Tertiò, Prædictis Conciliis possent subiici plerique Patres Græci, sed illud sufficiat ex Symbolo Athanasij, Spiritus sanctus à Patre, & Filio nõ factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens, quæ verba adeò sunt perspicua, vt Græci ea aliter eludere non potuerint, quam dicendo Athanasium fuisse ebriũ quãdo eã scripsit, quod quam sobriè dictũ sit nemo est qui non videat.

Probatur 4. ratione: nam Filius per generationem accipit eandem potentiam spiratiuam Patris, ergo & actu cum illo spirat. Sequela videtur perspicua, tum quia intelligi non potest, quomodo vnica & simplicissima potentia exeat in actum, prout est in Patre, & non prout est in Filio, aut quòd illius terminus ab vtroque non procedat. Antecedens autem ostenditur, nam cum sit aliquis ordo inter operationes intellectus, & volũtatis, ita scilicet vt intellectus prius intelligat, & dicat Verbum, quàm voluntas velit, & amorem producat: In eo priori Verbum accipit à Patre eandem essentiam, & eandem voluntatem fœcundam quam habet Pater, quæ proinde in vtroq; est principium Spiritus sancti.

Accedit alia ratio. Nam si Spiritus sanctus à Filio non procederet, ab eo realiter non distingueretur, eò quòd inter illos non esset oppositio relatiua à qua sola in diuinis potest sumi realis distinctio: at Spiritus sanctus realiter distinguitur à Filio, ergo ab illo procedit.

Verum contra prædicta duo obiici possunt, primò Symbolo Nicæno non debuisse addi particulam: Filioque, tum quia in Concilio Ephes. strictè prohibetur, ne quis alteram fidem

dem

dem proferat, aut ſcribat, aut exponat, præter eam quæ definita fuit in Concilio Nicæno. Tũ quia Leo III. qui vixit circa annum octingenteſimum, curauit poni Symbolum prædictum in tabula argentea, poſt altare Pauli Apoſtoli, ſine illo additamento, Filioque, quod tamen antea factum fuerat in Concilio Nicæno 1. & in Toletano 8.

Reſpondeo Concilium Epheſ. prohibuiſſe, ne quis doceret aliquid repugnans Symbolo Nicæno, non autem ne quid à poſterioribus Conciliis generalibus, aut à ſummis Pontificibus ei adderetur, maioris explicationis gratia, ſi res id poſtularet. Talis enim prohibitio fuiſſet nullius momenti, cùm par in in parem non habeat imperium: neque verò Leo III. curauit Symbolum inſcribi ſine particula (Filioque) quòd putaret eam reiiciendam, ſed potiùs in memoriam venerandæ antiquitatis, vt ſcilicet Symbolum illud conſeruaretur; eo modo quo à dicto Concilio traditum fuerat.

2. obiici poteſt Damaſcenum, alioſque Patres Græcos affirmare Spiritum ſanctum eſſe ex Patre per Filium. Reſpondeo eos qui ſic loquũtur, non velle negare proceſſionem Spiritus ſancti à Filio, ſed tantùm innuere Patrem eſſe veluti primarium principium Spiritus ſancti, Filium autem veluti ſecundarium; ſeu Patrem habere à ſeipſo vim ſpirandi Spiritum ſanctum, Filium verò à Patre. Vnde S. Th. 1. p. q. 36. art. 3. Quia Filius inquit, habet à Patre quòd ab eo procedat Spiritus S. poteſt dici quod Pater per Filiũ ſpirat Spiritum ſanctũ; vel quod Spiritus ſãctus procedat à Patre, per Filium, quod idem eſt.

Resolutio II. Spiritus sanctus procedit à Patre, & Filio tanquam ab vno principio, & simul tanquam à duobus suppositis.] Prima pars est de fide, fuitque definita in generali Concilio [illegible]un. sub Greg. X. & refertur in cap. vnico de summa Trinitate, vbi damnantur, tum qui negant Spiritum sanctum æternaliter ex Patre & Filio procedere; tum qui asserunt Spiritum sanctum ex Patre & Filio tanquam ex duobus principiis, & non tanquam ex vno procedere.

Probatur autem ratione, quia nomina substantiua non multiplicantur, nisi eorum forma multiplicetur. Vndè quia vna tantum est deitas in tribus personis, dicimus eas esse vnum Deum: & ita de aliis. Ergo similiter cùm in Patre, & Filio vnica sit potentia spiratiua, eademque actualis spiratio, hinc fit vt ambo non constituant duo Spiritus sancti principia, sed vnicum duntaxat.

Vbi nota 1. quod etsi Pater & Filius non possint dici duo spiratores, propter rationem allatam, dicuntur tamen duo spirantes, vt notat S. Thomas 1. p. q. 36. art. 4. ad 7. quia vt adiectiua multiplicentur, sufficit multiplicatio suppositorum, etsi forma sit eadem. Vnde quando aliqui Patres aiunt, Spiritum sanctum de Patre, & Filio authoribus procedere, nomen (authoribus) adiectiuè accipiendum est, pro producentibus, seu spirantibus.

Nota 2. non posse dici, quòd Pater quatenus generat, & spirat, sit duo principia; tum quia est vnicum suppositum, tum quia forma est realiter vna, nempe paternitas, & spiratio actiua; cùmque hæc eadem sit in Filio, se-

quitur Patrem generantem, & Filiũ ſpirantem; non eſſe duo principia, ſed vnicum, licèt diſtincta ſint ſuppoſita: quia ſcilicèt, ad multiplicationem nominum ſubſtantiuorum, requiritur multiplicatio formarum, & ſuppoſitorum.

* Nota 3. quando dicimus vnum principium Spiritus ſancti, duo ſupponi, vnum pro formali, nempe virtutem ſpiratiuam, aliud pro materiali, nempe ſuppoſitum habens talem virtutem, abſtrahendo ab hoc, quòd ſuppoſitum illud ſit vnum, vel plura. Quo fit vt cùm ſpiratum dicat vnum ſuppoſitum, conſtitutum ex eſſentia, & ſpiratione paſſiua; ſpirator dicat, non vnum ſuppoſitum, ſed vnum ſingulare conſtans ex eſſentia diuina, & virtute ſpiratiua ſibi identificante ſuppoſita Patris, & Filij.

Secunda pars oſtenditur, quia Spiritus ſanctus qui de facto exiſtit, ex ſua proprietate perſonali, & ratione intrinſeca exigit, vt ſit tertia perſona Trinitatis ab aliis diſtincta; quod non haberet, ſi non procederet ab vtraque, non enim ab ea realiter diſtingueretur, à qua non procederet, vt dictum eſt, vnde non eſſet eadem perſona quæ nunc eſt, cùm repugnet eam perſonam quæ eſt Spiritus ſanctus, & procedit tantum per voluntatem, diſtinguiturque realiter à Filio, eſſe eandem cum perſona illa quæ procederet per intellectum, & voluntatem, quæque ſimul eſſet filius, & Spiritus ſanctus, qualis ea eſſet quæ procederet à Patre, & non Filio.

Dices ſi Spiritus ſanctus per ſe procedit à Patre, & Filio, vt à duobus ſuppoſitis, ſequitur Patrem vt Patrem, & Filium vt Filium producere

ducere Spiritum ſanctum. Reſpondeo id verum eſſe de Patre & Filio ſpecificatiuè, quatenus vterque verè concurrit per potentiam intrinſecam, ad productionem Spiritus ſancti; non autem reduplicatiuè, quia vox reduplicatiua ſignificat rationem vltimò conſtitutiuam principij ſpiratiui, quæ non eſt paternitas, aut filiatio, ſed ſpiratio communis.

* Ex dictis poteſt colligi, etſi virtus ſpiratiua, & ſpiratio actualis ſint priùs origine in Patre, quam in Filio, Patrem tamen non prius origine ſpirare, quam Filium, eò quòd principium ſpiratiuum adæquatè coaleſcit ex ſuppoſitis Patris, & filij, vt oſtenſum eſt.

Reſolutio III. Nomina Spiritus ſancti, & amoris ſpecialiter tribuuntur tertiæ perſonæ Trinitatis.] Prima pars eſt S. Th. 1. p. q. 37. art. 1. 1. vbi docet hoc nomen, Spiritus ſanctus, accommodatũ eſſe ad ſignificãdum diuinam perſonã, quæ procedit per modum amoris. Nam nomen Spiritus in rebus corporeis impulſionem quãdã, & motionem ſignificare videtur: eſt autem proprium amoris quòd moueat, aut impellat voluntatem amantis in amatum; ſanctitas verò illis rebus attribuitur quæ in Deum ordinantur; quia igitur tertia perſona Trinitatis procedit per modum amoris, quo Deus amatur, conuenienter Spiritus ſanctus nominatur, etſi alioqui Pater, & Filius ſint Spiritus, & vterque ſanctus ſit.

Secundam partem tradit idem S. Doctor, q. 37. art. 1. vbi docet nomen amoris ſecundum quòd perſonaliter dicitur, eſſe proprium nomen Spiritus ſancti, ſicut Verbum eſt proprium nomen Filij: quod probat, nam pro-

cessio quæ est per voluntatem, in eo conuenit cum processione quæ est per intellectum, quod sicut in ista tria considerare possumus, scilicet habitudinem eiusdem intellectus ad id quod ab intellectu procedit,& tandem id quod per operationem intellectus procedit. Ita tria in illa consideranda sunt, nempe habitudo voluntatis ad rem quæ per ipsam procedit. Est tamen discrimen inter dictas processiones, quia cum ea quæ est per intellectum, sit notior, adinuenta sunt nomina ad significanda illa tria quæ memorauimus: Primum enim vocatur intellectio, secundum dictio, tertium denique dicitur Verbum: in processione autem per voluntatem, suppetunt tantum nomina, quæ significant habitudinem amantis ad rem amatam, nempe diligere, & amare; reliqua autem duo, defectu vocabulorum manent innominata, ideóque necessarium fuit eadem verba vsurpare ad ea significanda. Vnde diligere,& amor in diuinis dupliciter sumuntur, primò vt dicunt habitudinem amantis ad rem amatã, quomodo dicuntur essentialiter. Secundò vt significant habitudinem amantis ad id quod ex amore procedit, & ipsum etiam quod procedit, qua ratione dicuntur personaliter, sicque amor est propriũ nomen Spiritus S.

Resolutio IV. Si diligere accipiatur notionaliter, dici potest Patrem, & Filium se diligere Spiritu sancto.] Probatur, nam diligere hoc modo sumptum duo respicit, nempe obiectum quod amatur, & terminum qui producitur, quemadmodum illuminatio respicit subiectum quod illuminatur, & terminum

per eam productum; sicut ergo dici potest solem illustrare hæc inferiora, ea luce quam in iis producit; ita non incongruè dici potest, Patrem & Filium se diligere non tantùm dilectione notionali, qua mutuò se amant, sed etiam ipso Spiritu sancto, qui per talem dilectionem producitur: ita vt sicut sol formaliter dicitur illuminans ab ipsa illuminatione, tanquam à forma talem denominationem conferente, & à luce in rebus illuminatis producta, tanquam à termino illuminationis: ita Pater & Filius formaliter dicuntur se diligere dilectione notionali, veluti forma inhærente, Spiritu autem sancto, tanquam termino talis dilectionis.

Nota 1. eodem sensu dici posse, Patrem se intelligere Verbo, quo dicimus Patrem, & Filium se amare Spiritu sancto, quia etsi Verbum non sit medium quo Pater se, & alia intelligit, est tamen terminus intrinsecè terminans intellectionem qua omnia intelligit, hoc etiam habet peculiare, vt omnia obiecta à Patre cognita exprimat tanquam repræsentatio subsistens.

Nota 2. falsam esse propositionem illam, Pater est sapiens sapientia genita; quia participium sapiens, non denotat actionem aliquam, sed tantum sapientiam immanentem, & veluti habitualem, vt patet ex vsu loquendi: quare prædictæ propositionis sensus est, Patrem esse sapientem formaliter, & intrinsecè, per sapientiam genitam, quæ est persona ab eo realiter distincta.

Resolutio V. Donum secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus

tus sancti.] Ita S. Thom. 1. p. q. 38. art. 2. quod probat, quia secundum Philosoph. Donum propriè est datio irreddibilis, id est quod non datur intentione retributionis, & sic importat gratuitam donationem: ratio autem gratuitæ donationis est amor, ideò enim gratis damus alicui aliquid, quia volumus ei bonum; vnde amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita dantur: quare cum Spiritus sanctus procedat vt amor, procedit in ratione primi doni. Et in responsione ad 1. nota, quòd sicut Filius, quia procedit per modum Verbi, dicitur propriè imago, licèt etiam Spiritus sanctus sit similis Patri: ita Spiritus sanctus quia à Patre procedit vt amor, dicitur propriè donum, licèt etiam Filius detur; hoc enim ipsum quòd Filius datur, est ex Patris amore, iuxta illud Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret.

Vt hæc clariùs percipias, Nota 1. Donum esse rem alicuius, qui eam alteri liberaliter confert, aut conferre potest. Dico 1. rem alicuius, siue per subiectionem, quomodo creaturæ sunt Dei, siue per originem, quomodo Filius est Patris; siue per identitatem, quomodo quælibet persona est sui ipsius. Dico 2. qui eam alteri liberaliter confert, sicut enim ad rationem doni requiritur res quæ detur, & persona donans; ita & persona cui res donetur liberaliter, & non ex debito, vel ex necessitate aut intuitu compensationis, Dico 3. vel conferre potest, quia actualis donatio non est de essentia Doni, sed aptitudinalis duntaxat. Dicimus enim Regem habe-

re multa dona, quæ conferat, etsi actu ea nondum donauerit.

Nota 2. defectu conditionum prædictarum, naturam diuinam non habere propriam rationem Doni, respectu personarum diuinarum. Contrà verò cùm Deus, & tota Trinitas seipsam liberaliter donet hominibus per cognitionem, & amorem, nihil impedire quominus esse Donum, sub eo respectu competat tribus personis, vt est donum dantis per identitatem: cumq; Filius, & Spiritus sanctus à Patre procedant, & ab eo dari possint, hinc fit vt donum specialiter dicatur de Filio, & Spiritu sancto, vt est alterius dantis, non per identitatem, sed per originem: cùm eo tamen discrimine quod dari competat Spiritui sancto ratione suæ processionis. Filio autem ex amore Patris, vt dictum est.

CAPVT VII.

De notionibus Diuinis.

RESolutio I. Ponendæ sunt in Deo notiones aliquæ, nimirum quinque illæ vulgares, innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio actiua, & passiua, non autem plures] Prima pars probatur contra Præpositiuū, & Ariminensem; Notionis enim nomine intelligimus, non conceptum formalem rei alicuius, sed obiectiuum, seu notam aliquam & formam, qua vna persona cognoscitur vt distincta ab alia: at personę diuinæ habēt tales formas, & proprietates, quibus realiter inter se distinguuntur: & distinctæ cognoscuntur,

tur,ex ſupradictis, ergo in diuinis ſunt ponendæ notiones aliquæ.

Secunda pars probatur, nam in primis quòd paternitas, filiatio,& ſpiratio paſſiua ſint notiones, tam certum eſt,quàm eas eſſe proprietates perſonales, quibus tres perſonæ conſtituuntur, & diſtinguuntur, ſicut enim eiuſmodi proprietates perſonas conſtituũt,& diſtinguunt:ita etiã ſunt nobis veluti notæ quædam, quibus vnam perſonam ab alia diſtinguimus Rurſus cum Pater non tantum referatur ad Filium,ſed etiam ad Spiritum ſanctum, & non per paternitatem, hinc ponitur in illo ſpiratio actiua, ſimulque in Filio,quæ proinde eſt notio per quam cognoſcimus eos diſtingui à Spiritu ſancto. Denique quia per quatuor relationes prædictas ſufficienter nobis non innoteſcit ternarius perſonarum diuinarum numerus, cùm nondum conſtet an pater non ſit ab alio, hinc communiter Theologi innaſcibilitatem, ſeu improducibilitatem tanquam plopriam notionem primæ perſonæ,præter paternitatem conſtituunt.

Tertia pars oſtenditur, quia prædictæ notiones ſufficiunt vt perſonarum diuinarum dignitas,earumque diſtinctio nobis innoteſcat;quare aliæ admittendæ non ſunt. Sequela patet; quia ex dictis,notio nihil aliud eſt, quàm ratio quædam obiectiua qua vna perſona diuina dignoſcitur,vt diſtincta ab alia vel ab aliis; Neq; hac in re amplius immorandum eſt;ſolùm aduerte, ex illis quinq;notionib⁹ quatuor eſſe relationes, quatuor proprietates perſonæ,&tres tantũ proprietates perſonales, ſeu cõſtituentes perſonas.

Item paternitatem esse simul notionem, relationem, proprietatem personæ, & proprietatem personalem.

Nota 1. inspirabilitatem Filij nõ esse ponendam inter notiones, etsi innascibilitas sit notio Patris, si quidem ex eo quòd quis procedat vt Filius, satis constat eum non spirari; at ex eo quòd sit Pater, non constat an ab alio genitus non sit.

Nota 2. quòd etsi sit notio Patris, quòd non sit ab alio, non tamen est notio Spiritus S. quòd nulla persona ab eo sit: non enim spectat ad dignitatẽ Spiritus S. quod nullã personã producat.

Resolutio II. In Deo sunt quidam actus notionales, à relationibus virtualiter distincti & in ipsis personis producentibus existentes.] Prima pars probatur, nam per actus notionales intelliguntur propriæ quędam vnius, vel duarum personarum actiones, quibus persona aliqua producitur: at tales actiones sunt in Deo, cum Pater producat Verbum per viam intellectionis seu generationis, & vterque Spiritum sanctum per viam volitionis, seu spirationis.

Secunda pars ostenditur: priùs enim concipimus Patrem esse constitutum in ratione personæ, & subsistentis, quàm generet Filium, adeóque relationem per quam constituitur in ratione personæ, esse ratione priorem ipsa generatione actuali Filij, & consequenter ab ea ratione distingui. Contrà verò priùs est secundum intellectum, quòd Filius generetur, quàm quòd genitus sit, & constitutus per relationem filiationis: ex quo sequitur generationem passiuam distingui ratione ratiocinata

tiocinata ab illa relatione. Quod etiam proportione seruata, dicendum est de origine passiua Spiritus sancti. Confirmatur, nam intelligi non potest quod vna persona verè, & realiter producat aliam, nisi inter vtramque aliquid mediet per modum actionis, & productionis.

Dices, actio dicit imperfectionem, ergo nõ est ponẽda in Deo. Respondeo, antecedens verum esse de actione communiter sumpta, quia hæc dicit motum, seu transitum de potẽtia ad actum, iunctaque est cum effectione, & causalitate, adeóque cum dependentia termini producti à principio producente, nihil tamen vetat quin detractis his imperfectionibus, ponatur actio in Deo, sicut in eo ponitur relatio, etsi hæc varias imperfectiones includat in creatis.

Tertia pars suadetur, nam Pater generat Verbum per intellectionem notionalem, atqui intellectio est in persona quæ intelligit: similiter quia Pater, & Filius per actum volitionis notionalis, spirant Spiritum S. hinc spiratio actiuè sumpta in Patre, & Filio, nõ autem in Spiritu S. esse debet. Confirmatur, nam Pater verbi causa, non esset summè simplex, actus purus, & infinitè perfectus, si Filium generaret per actum à se realiter distinctum, qualis esset si non in Patre ipso, sed in Filio reperiretur.

Resolutio III. Actus notionales sunt aliquo sensu voluntarij, simpliciter tamen sunt necessarij & non liberi, neque sunt de nihilo, sed de aliquo.] Prima pars patet, nam productiones personarum sunt à Deo volitæ, & amatæ per simplicem complacentiam,

& eatenus dici poſſunt voluntariæ, voluntate concomitante. Hæc autem vnica & eadem eſt in omnibus perſonis complacentia eſſentialis; quæ fertur in ipſas origines, & in totam Trinitatem vt à parte rei exiſtit. Poteſt autem & alio modo proceſſio Spiritus ſancti dici voluntaria, quatenus nimirum voluntas ſe habet per modum principij reſpectu illius, vnde diſtinguitur à Verbi generatione, quæ eſt tantum voluntaria obiectiuè, ſeu per modum obiecti amati.

Secunda pars oſtenditur, quia quòd abſolutè non poteſt non eſſe, non eſt liberum, ſed ſimpliciter neceſſarium: atqui actus notionales in Deo abſolutè non poſſunt non eſſe, ergo non ſunt liberi, ſed ſimpliciter neceſſarij. Maior patet ex vulgari notione libertatis, minor verò facilè probatur, ſuppoſito Trinitatis myſterio: Tam enim neceſſarium eſt eſſe actus notionales, quibus perſonæ producantur, quàm neceſſarium eſt tales perſonas exiſtere, atqui abſolutè neceſſarium eſt, quod in Deo ſint tres perſonæ, quarum vna ſit improducta, aliæ productæ; aliàs perſonæ illæ poſſent non exiſtere, adeóque non eſſent Deus, cùm actualis exiſtentia ſit eſſentia Dei. Non ergo actus notionales in Deo ſunt liberi, ſed intrinſecè & naturales, eáque abſolutiſſima neceſſitate neceſſarij.

Tertia denique pars ea ratione probatur, quia illud tantùm quòd creatur dicitur eſſe de nihilo. At Filius, & Spiritus ſanctus non creantur, ergo non ſunt de nihilo, ſed producuntur de aliquo, nimirum de ipſa ſubſtantia Patris, quæ illis communicatur. Eo autem

loquendi

loquendi modo denotatur principium intrinſecum perſonæ productæ, non quaſi materiale, vt putat Durandus, quia materia ſe habet vt pars, & vt potentia paſſiua, quomodo eſſentia diuina non ſe habet reſpectu perſonæ productę, ſed potiùs quaſi formale: quia res producta dicitur eſſe de ſubſtantia producentis, quatenus eſt illi ſimilis in forma.

Nec refert quòd forma ſit pars compoſiti, ſiquidem ex communi vſu, etiam natura dicitur forma, quatenus rem conſtituit in ſuo eſſe ſubſtantiali, & determinat ad talem ſpeciem; quare cum ſubſtantia diuina ſit natura Filij, qua conſtituitur in ratione Dei, & veluti determinantur ad tale eſſe, non incongruè dici poteſt forma illius, & aliarum perſonarum.

Reſol. IV. In Deo eſt vera potentia productiua notionalis, ad eſſentiam ſimul & relationem perſonæ productæ, alio & alio modo terminata] Prima pars eſt communis contra Aureolũ, qui non aliam intra Deum agnoſcit potentiam generandi, vel ſpirandi, quàm ſolam non repugnãtiam terminorum: probatur autem, quia vbi ſunt perſonæ verè productæ, ibi eſt vera potẽtia productiua, at Filius verè producitur à Patre per Generationẽ, & Spiritus S. ab vtroq; per ſpirationẽ, ergo eſt in Deo vera potẽtia productiua an intra, nẽpe potentia generandi, & ſpirandi.

Quo loco aduerte quòd etſi ſola perſona producens ſit principium quod productionis, principium tamen quo illius multiplex eſt, iuxta conceptum noſtrum: ac primò ipſa natura diuina eſt virtus agendi omnium conſenſu, qua ra-

tione illius persona producens est fœcunda, potestq; se communicare ad intra, cùm producat personam sibi similẽ in natura. Rursus cùm essentia diuina non sit immediatè productiua ad intra, sed per intellectũ, & voluntatẽ, vt supra diximus cõtra Durandũ; Hinc, etsi illa sit principiũ quo, remotũ vtriusq; productionis, ipse tamẽ intellectus est principium quo proximũ generationis Filij, & voluntas productionis Spiritus S. Prætereà cùm tota vis productiua nequeat cõpetere essentiæ, etiã vt intellectu & voluntate affectæ, quia alioqui omnes personæ haberent completè potentiã generatiuam, & spiratiuã, ea per relationẽ aliquatenus compleri debet; quod dupliciter intelligi potest, vel ita vt relatio sit connotatũ extrinsecum, seu veluti conditio sine qua nõ, vel ita (quod probabilius videtur) vt relatio sit cõprincipiũ productiuũ. Si quidem debet esse distinctio aliqua realis inter vim productiuam, & terminum productum; neq; simpliciter admitti debet, potentiam generandi & spirandi esse in omnibus personis, secundum totam suam perfectionem intrinsecam.

Secunda pars ostenditur. Nam productio sumi potest in Deo, vel vt productio, vel præcisè vt communicatio; si sumatur posteriori modo, clarum est essentiam diuinam esse terminum illius, quia hæc communicatur personæ productæ: si verò priori, relatio videtur esse terminus illius, eò quòd illa producitur, seu comproducitur.

Dices 1. Diuinæ productiones ad hoc tendunt, vt terminus totalis per eas productus, sit Deus,

Deus,ergo Deitas est terminus earum formalis. Non sequitur,quia non ad hoc tendunt,vt earũ terminus sit Deus per productionem diuinitatis,sed tantum per illius communicationem.

Dices 2. generatio vniuoca,qualis est diuina, terminari debet ad formã in qua producens, & productũ assimilãtur. Distinguo:debet ad eã terminari,siue vt productio,siue vt communicatio.

CAPVT VIII.

De æqualitate, & missione Personarum diuinarum.

Resolutio I. Inter personas diuinas est perfecta æqualitas. Est de fide, vt colligitur ex Symbolo Athanasij: vbi statuitur tres personas coæternas sibi esse,& coæquales, & in cap. firm.de summa Trinitate,habetur personas esse coæquales,coomnipotentes,& coæternas. Ratio autem est,quia ibi est summa æqualitas perfectionis,vbi eadem essentia infinitè perfecta reperitur; atqui eadem essentia infinitè perfecta est in tribus personis, ergo tres personæ diuinæ sunt inter se summè æquales, quoad perfectionem.Suadetur minor 1. ex verbis illis Ioan.10. Ego & Pater vnum sumus,quæ à sanctis Patribus vniuersaliter intelliguntur de vnitate quoad essentiam, seu substantiam diuinam, non autem de sola vnitate, seu concordia voluntatis, vt putabant Arriani. Verùm quia in verbis prædictis non agitur expressè de Spiritu sancto,addendum est illud ex 1.Ioan,5. Tres sũt

qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus, & hi tres vnum sunt: hinc enim ex Patrum omnium sententia, efficax sumitur argumentum ad probandam diuitatem, & consubstantialitatem Spiritus sancti.

Probatur eadem minor ex quinta Synodo generali, collatione 8. can. 1 his verbis. Si quis non confitetur Patris, & Filij, & Spiritus sancti vnam naturam siue substantiam, & vnam virtutem & potestatem, Trinitatem consubstantialem, vnam Deitatem in tribus subsistentiis, siue personis adorandam, talis anathema sit. Similia habentur in Conc. Tol. 6. Canone 1. & in sanctis Patribus, quorum verba, breuitatis causa prætereo. Cùm itaque tres personæ Trinitatis habeant eandem diuinam essentiam infinitè perfectam, consequens est summam perfectionis æqualitatem inter illas reperiri.

Nota 1. generatim ea omnia loca Scripturæ quæ inferioritatem aliquam Filio tribuere videntur, vt plurimum intelligi de Filio secundum humanitatem: si quæ verò interdum à Patribus intelliguntur de Filio, vt est Deus, ea nihil aliud significare, quam Filium habere à Patre substantiam diuinam, & virtutem operandi, Patrem autem à seipso, sicque Patrem esse superiorem seu maiorem Filio, quatenus est prior origine, & principium illius.

Nota 2. ibi non esse omnimodam æqualitatē, vbi est prius & posterius quoad durationem, aut quoad naturam, talem autem prioritatem non habere locum in Deo, sed solam prioritatem originis, quæ cum tantum dicat vnam personam esse

esse ab alia, nullam arguit imperfectionem: sicut enim est infinitæ perfectionis, esse principium processionis diuinæ, ita & esse terminum illius.

Si quæras, quomodo intelligi possit, personam producentem non esse priorem producta, quoad durationem, vel naturam: Respondeo hoc ea ratione posse intelligi, quia cùm persona diuina habeat ab æterno totam vim producendi, & necessariò producat, nihil impedire potuit; quin persona producta esset ab æterno. Cumque cõmunicet eandem naturam improductam, & independentem quam habet, hoc fit sine prioritate naturæ quæ veram dependentiam, & causalitatem dicere solet. Vnde qui ponunt inter personas diuinas ordinem naturæ, explicandi sunt de ordine originis, qui ordo naturæ dicitur, quia in natura rei fundatus est; seu quia vna persona naturaliter est ab alia.

Dices, vel Pater genuit Filium existentem, vel non existentem, prius dici non potest, quia quod existit, non indiget vt producatur, cum non producatur nisi vt existat: posterius ergo verum est, ac proinde Filius non est æqualis Patri, quoad durationem. Respondeo Filium existentem gigni, non quidem ita vt existat antequam generetur, sed ita vt per ipsam generationem existat: ad eum modum quo lumen producitur existẽs, vi ipsius illuminationis qua producitur. Quod si instes, Filium non extitisse, antequam generaretur, atque adeò non semper fuisse: neganda erit consequentia, quia Filius semper genitus est, ac proinde semper extitit.

Nota 3. inclusionem illam, quæ communiter

niter vocatur circuminsessio, esse impropriam, adeóque nihil ex ea conc'udi contra æqualitaté personarũ. In eo enim maximè consistit, quòd personæ diuinæ vnicam, & eandem habeant essentiam, ac proinde quælibet debeat esse in aliis, cùm nulla à sua essentia possit separari. Hinc autem potius sequitur oppositum, nam si ideò Filius est minor Patre, quia est in illo; vicissim Pater est minor Filio, cùm in illo sit, vnde per reciprocum hunc excessum, perfectiones Patris, & Filij ita temperantur, vt ad summam æqualitatem perueniant; quod similiter de perfectionibus Spiritus sancti dicendum est.

Resolutio II. Missio cõuenit personis diuinis, non tamen omnibus. Prima pars est de fide, vt patet ex Script. Ioan 3. Misit Deus Filiũ suum, & 15. Cùm venerit Paraclitus, quem mittam vobis à Patre. Eadem probatur ratione, quia per missionem hîc intelligitur æterna processio Personæ diuinæ, cum habitudine ad effectum temporalem, siue visibilem, siue inuisibilem. At Filius, & Spiritus sanctus à Patre ab æterno processerũt, & in tempore extra eum veluti exierũt, ad externam manifestationem, vel collationem alicuius doni creati; quare ab eo missi sunt.

Dices, mitti ab alio dicere imperfectionem in persona missa. Respondeo, hoc verum esse, de missione quæ fit per imperium; vt cùm seruus mittitur à domino suo, vel per consilium vt cùm Rex à suis Consiliariis mittitur in bellum. Sic autem non fit missio personarum diuinarum, sed tantum per originem, cum ordine ad quendam effectum

tempora

temporalem, in quo nulla est imperfectio.

Secunda pars ex dictis colligitur, nã cùm missio includat originem personæ missæ à mittẽte, consequens est vnã personam propriè nõ posse mitti, nisi ab ea à qua procedit: vnde Pater potest mittere Filiũ & Spiritum S. ipse verò à nemine mitti potest quia à nullo procedit. Neque refert illud Isai. 48. de Christo intellectũ, Et nũc Dominus misit me, & Spiritus eius, ea enim verba, si loquuntur de propria missione, debent intelligi de missione Christi ratione humanitatis.

Resolutio III. Missio duplex est, visibilis, & inuisibilis.] Declaratur, nam tũnc contingit missio visibilis, quando persona missa per signum aliquod sensibile nouo modo exteriùs, apparet: eiusmodi fuit missio Verbi, quando humanitatẽ assumpsit, & missio Spiritus S. quando in specie colũbæ, & in linguis igneis apparuit: Missio autem inuisibilis habet locum, quando persona mittitur ad dandum effectum aliquem occultũ ordinis supernaturalis, qualis est gratia sãctificãs.

Quo loco aduerte 1. in missione inuisibili non tantum dona gratiæ, sed personas etiam ipsas mitti, vt patet ex Scriptura, quæ propriè intelligenda est, cùm nihil huic sensui repugnet. Confirmatur, quia rei missæ tribuuntur effectus varij, Ioan. 14. & 15. qui non possunt oriri ab ipsis donis creatis, sed à persona diuina duntaxat, vt docere, suggerere, testimonium perhibere, & similia. Neque refert quòd Spiritus sanctus non incipiat esse de nouo in anima quæ iustificatur, sufficit enim quòd si per impossibile in ea non esset, per suam realem præsen

præsentiam, in puncto iustificationis ei se realiter præsentem exhiberet.

Aduerte 2, missionem inuisibilē fieri ad omnes participes gratiæ vt patet ex dictis, vnde ad Christum facta est inuisibilis missio, in principio suæ conceptionis, non autem postea, eò quod in eo instanti fuit repletus gratia, quæ nunquam deinceps aucta fuit; missio autem visibilis Spiritus sancti ad Christum in Iordane, non fuit signum inuisibilis tunc factæ, sed aliàs in puncto Incarnationis. Fit etiam missio inuisibilis ad omnes beatos, tum in ipso initio beatitudinis, quando ad perfectissimam summi boni possessionem quæ arctissimam Spiritus sancti præsētiam, & cum illo vnionē comprehendit, euehuntur. Tum posteà quādo aliqua mysteria illis de nouo reuelantur. Cæterùm missio inuisibilis nō habebit locū in beatis, post diē iudicij; quia tūc eorum cognitio nullum argumentum recipiet, sed per totam æternitatem inuariata manebit.

Tandem missio inuisibilis facta est ad Patres veteris testamenti, cum gratiam sanctificantem, & eximiam charitatem acceperint, vt satis patet ex Scriptura. Fit etiam quotidie ad omnes homines qui de nouo iustificantur; imò & probabiliter, ad eos qui augmentū gratiæ recipiunt, saltem quando hoc augmentum tale est, vt quis proficiat in nouum aliquem actum, vel statum gratiæ, vt si ad gratiam miraculorū, vel Prophetiæ euehatur, aut si ex feruore charitatis exponat se martyrio. Verū hæc de missione tā visibili, quàm inuisibili generatim dicta sufficiant; nā quod spectat ad præstantissimam diuini Verbi visibilem

visibilem missionem, quæ non ad repræsentandum instituta est, sicut visibilis missio Spiritus sancti, sed ad subsistendum in natura humana, de ea speciatim in altera huius libri parte deinceps agendum erit.

CAPVT IX.

De existentia Incarnationis.

RESolutio I. Mysterium Incarnationis est possibile, seu fieri potest vt Verbum diuinũ naturam humanam in vnitatem personæ sibi copulet.] Est certa ex fide, eaque ratione probatur, quia ab actu ad potentiam legitima est consequentia, vt aiunt Philosophi, atqui Incarnatio actu peracta est, vt infra ostendemus, ergo ex se est possibilis. Confirmatur, nam illud est possibile, quod repugnantiam non inuoluit, at quod Verbum incarnetur nullam repugnantiam inuoluit, ergo id possibile censeri debet.

Nota, non facilè concipi posse, quomodo persona diuina possit de nouo vniri substantialiter humanitati, sine sui mutatione, saltem supposita communiori sententia, de qua infrà, quæ statuit inter Verbum, & humanitatem intercedere modum quendam vnionis, & nexum substantialem ab vtroque extremo aliquo modo distinctum: non enim apparet, qua ratione possit esse nexus inter duo, nisi vtrumque intrinsecè attingat & afficiat, adeóque immutet. Quare cùm, ex fide, persona diuina sit immutabilis, hinc colligi videtur incarnationem esse planè impossibilem. Verùm ad hoc dici potest: primò, per

incarnationem Verbum eo ſenſu vniri ſubſtantialiter humanitati, vt per ſuam ſubſiſtentiam terminet hypoſtaticè humanitatem, adeóque Verbum fiat homo, non eſſentialiter, ſed terminatiuè, ſeu hypoſtaticè, quod ſine vlla mutatione in ipſo Verbo facta facilè intelligi poteſt, cum terminare non ſit in ſe aliquid recipere, ſed ab alio reſpici.

Secundò, poſſe intelligi nexum ſubſtantialem inter Verbum & humanitatem, qui ſubiectiuè in ſola humanitate recipiatur, & dicat intrinſecè ordinem ad Verbum, tanquam ad terminum hypoſtaticum: quemadmodum omnes fateri debent, inter corpus & animam rationalem eſſe nexum quendam ſubſtantialem, qui ſiue ſit ſpiritualis, ſiue corporalis, non poteſt eſſe ſubiectiuè in vtroque extremo.

Reſolutio II Poſſibilitas Incarnationis nō poteſt à nobis euidenter cognoſci.] Probatur 1. ex Script. Iſa. 53. habētur verba illa, generationem eius qui enarrabit? quæ à variis Patribus intelliguntur de Verbi Incarnatione, vt refert Cornel. à Lapide in eũ locũ. Vocat etiã Paul. Eph. 3. hoc myſterium, inueſtigabiles diuitias Chriſti & Sacramentum abſconditum à ſæculis in Deo.

Idem hac ratione concluditur: vt naturaliter cognoſcamus myſterium Incarnationis, eo modo quo peractum eſt, eſſe poſſibile, quatuor lumine naturali debemus cognoſcere. 1. naturam humanam poſſe priuari propria ſubſiſtentia, & ſine illa exiſtere in rerum natura. 2. eam poſſe terminari aliena ſubſiſtentia, & per eam ſubſiſtere. 3. eam poſſe terminari ſubſiſtentia diuina. 4 eam poſſe aſſu-

mi à Verbo diuino. At ista euidenter à nobis cognosci nequeunt lumine naturali, non 1. quia sicut non possumus naturaliter certò cognoscere, accidens existere posse in rerum natura, quin subiecto inhæreat; neque quod natura substantialis careat propria subsistentia, & alteri inexistat. Non 2. quia subsistentia est modus, quidam naturæ substantialis; at experientia satis ostendit, rem aliquam non posse modificari per modum alterius: quare ratio naturalis facilè iudicabit, naturam aliquam substantialem non posse subsistere per alienam subsistentiam. Non 3. quia vix ratio naturalis concipere potest, Deum in tempore fieri hominem, quin statim iudicet illum mutari, vt patet ex dictis; quare cum sciat talem imperfectionem in Deum cadere non posse, hinc colliget incarnationem non esse possibilem. Non 4. quia hoc cognosci nequit, nisi habeatur distincta notitia mysterij Trinitatis, quod naturaliter impossibile est. Ex iis ergo perspicuum relinquitur, nos solis naturæ viribus, euidenter cognoscere non posse, incarnationem esse possibilem.

Nota 1, quòd etsi homo cognoscat generatim, & in confuso, Deum posse efficere quicquid non implicat contradictionem, non tamen speciatim an sit possibilis incarnatio, quia non constat naturaliter, an talis sit vt non implicet contradictionem.

Nota 2. Sybillas, etsi essent fœminæ gentiles & fide supernaturali carentes, hoc mysterium agnouisse ex speciali reuelatione, vt constat ex S. Thom 2. 2. q. 2. art. 7. ad 3. quare hinc nihil concluditur contra resolutionem

allatam, qua procedit de cognitione per lumen naturalis rationis.

Resolutio III. Incarnatio de facto peracta est.] Est de fide,& facile probatur,tum ex prophetia illa Gen.49. Non auferetur sceptrum de Iuda. Hinc enim patet reges non defecturos de tribu Iuda,donec veniat Messias, seu Saluator mundi:at multis iam ab hinc sæculis Iudæi carent Rege,Duce, sacrificio,&c. tum ex verbis illis Ioan.1. Et Verbum caro factum est, tum quia Christus est verus homo, vt constat ex Ioan.6 &.8.est etiam verus Deus,vt patet ex Philip.5.variisque locis Euangelij:at nequit esse simul Deus,& homo, quin vnio Verbi cum humanitate,adeoque incarnatio facta sit.

Hic porrò ad varias Iudæorum obiectiones diluendas,duo obseruanda sunt.1. multa dici in Scriptura de regno Messię,de potestate illius,de pace quam allaturus est,aliisque similibus quæ spiritualiter,& metaphoricè sunt intelligenda, vt non obscurè colligi potest ex loco illo Zach c.9. Ecce Rex tuus venit tibi iustus, & saluator, & ipse pauper,& ascendens super asinam:quare non leuiter hallucinantur Iudæi,qui ea carnaliter & ad litteram intelligunt, vt probent Messiam nondum aduentasse.

Secundò obseruandum, duplicem esse distinguendum Christi aduentum, vnum ad redimendos homines à captiuitate dæmonis, & à morte æterna liberandos; alterum ad eos iudicandos de iis quæ in hac vita siue bene, siue male gesserit: defectu autem huius distinctionis errandi ansam Iudæi sumunt, cum ea

ea quæ de vltimo Christi aduentu prædicũtur, priori attribuant; quare cum ea nondum impleta videant, hinc colligunt Messiam nondum venisse; cum tamen inde solum colligi possit, eũ nondum aduenisse ad iudicandos homines.

Resolutio IV. Variæ conuenientiæ in Incarnatione spectari possunt.] Ac. 1. quod Incarnatio fuerit per se Deo conueniens, ea ratio suadet, quia vt ait S. Tho. 3. p. q. 1 art. 1. illud est conueniens alicui, quod ei conuenit secundum rationem naturæ propriæ: at de ratione boni est se aliis communicare; ergo cùm Deus sit summum bonum, ei valde conueniens est, summè se communicare, quod fit per Incarnationem.

Neque dicas, Incarnationem non esse Deo liberam, si ab eo peragitur, secundum inclinationem propriæ naturæ. Nam etsi inclinatio ad se communicandum sit Deo naturalis, & minimè libera, actualis tamen communicatio liberè fit sicut homo actu ridet liberè, etsi naturaliter habeat inclinationem ad ridendum.

Rursus, quod incarnatio fuerit inconueniens naturæ humanæ, etsi non esset iuxta exigentiam illius naturalem: probatur, quia si natura humana non leuiter ex eo decoratur & perficitur, quod euecta sit ad statum gratiæ: quantò magis dicendum est eam nobilitari, ex eo quod ad vnionem hypostaticam eleuetur: siquidē in priori casu recipit tantum participationem aliquam creatam, & accidentalem diuinitatis, in posteriori verò vnitur personæ diuinæ substantialiter, adeò vt idem qui est homo, sit Deus.

Dices,

Dices, illud non est conueniens alicui naturæ, quod eam ponit in statu violento, atqui Incarnatio constituit naturam humanam in statu violento, ergo saltem illi non est conueniens. Probatur minor, siquidem per Incarnationẽ humanitas Christi priuatur propria subsistentia ad quam semper retinet appetitum naturalẽ. Resp. negando minorem, quia cum humanitas Christi per subsistẽtiam Verbi multo magis perficiatur, quam per subsistentiam propriam, appetitus quem habet ad subsistendum est perfectè expletus, adeóque nullam violentiam patitur.

Præterea, quòd Incarnatio fuerit mediũ valde cõueniens ad redimendos homines, ea ratione ostẽditur, quia Verbũ de facto incarnatũ fuit ad redimẽdum genus humanũ, ergo incarnatio fuit medium valde conueniens ad talem finem.

Antecedens supponitur, ex infrà dicendis, sequela inde patet, quia maximã Deo, & sapiẽtiæ illius infinitæ irrogaret iniuriam, qui diceret eũ nescire aptare media conuenientia, ad assequendum finem aliquẽ sibi propositum. Deniq; quod incarnatio tempore conuenienti sit facta, cõstat ex S. Th. q cit. art. 5. & 6. quæ loca videnda sunt.

CAPVT X.

De necessitate Incarnationis.

RESOLVTIO I. Non fuit necessaria Incarnatio ex hypothesi creationis mundi, vel peccati, vel redemptionis ab illo, etiam ex rigore iustitiæ, sed vt redemptio hominum fieret

fieret conuenientiori modo.]Prima pars probatur,quia incarnatio est opus Dei liberum, non minus quã mundi creatio, neq; vllã habet connexionẽ cũ illa,præsertim quia est opus maximè supernaturale,atq; adeò longè excedens exigentiã naturalẽ rerum creatarũ:quare ex eo quòd Deus se determinauerit ad creandum hoc vniuersũ,nulla ratio fingi potest,cur etiã se determinare debuerit ad opus incarnationis efficiendũ.

Secunda pars suadetur. Nam etsi homo peccauerit,poterat Deus,cum sit maximè potens,& liber ad extra,neque ab illo satisfactionem exigere,neque ei peccatum condonare,sicque eum sine remedio relinquere, sicut reliquit Angelos iuxta illud Sap. 12. Quis tibi imputabit,si perierint nationes,quas tu fecisti?id est, etsi illas sine remedio deseras.

Dices,impossibile est quod indecentia aliqua in Deum cadat,qualis esset si omnes homines sine remedio relicti essent. Respondeo, nullam posse reperiri in operibus Dei indecentiam positiuam,quæ scilicet sit contraria honestati, & decentiæ alicuius virtutis; posse tamen negatiuam,quatenus potest fieri vt non habeant omnem perfectionem possibilem.

Tertia pars ostenditur ; quia poterat Deus aliter quàm per Incarnationem liberare hominem à peccato, nimirum aut omnino gratis condonando illi iniuriam, non exigendo vllum actum pœnitentiæ, ex parte illius, aut exigendo ab illo aliquem actum pœnitentiæ quo ipsius iustitiæ modo possibili satisfaceret. Imò etsi vellet Deus hominem liberare à

peccato,

peccato, ex rigore iustitiæ, non erat necessaria Incarnatio, quia si Verbum assumpsisset naturã Angelicam, potuisset in ea perfectè satisfacere per actus amoris, aliosque similes, eò quòd tales actus, ob dignitatem personæ, fuissent valoris infi[illegible] Supposito tamen quod Verbum nollet na[illegible] Angelicam assumere, Incarnatio erat absolutè necessaria, ad redimendos homines de rigore iustitiæ.

Quarta pars probatur. Nam ex eo quòd Verbum sit Incarnatum pro nobis, inprimis fides nostra certior redditur, spes magis erigitur, charitas erga Deum magis accenditur, efficacius ad bene operandum mouemur, ac denique pleniùs diuinitatem participamus, quàm si Verbum sũpsisset naturam Angelicam, inuisibilem, in qua nec pati pro nobis potuisset, nec nobiscum visibiliter cõuersari, vt fecit in natura humana: quare ob hanc aliasque non paucas rationes, quæ ex Patribus colligi possunt, fit vt Incarnatio fuerit necessaria, ex hypothesi quòd redemptio hominum facienda esset, modo conuenientiori.

Resolutio II. Opera Christi habebant valorem sufficientem, imò & infinitum ad satisfaciendum pro peccatis hominum, idque ex intrinseca sua dignitate.] Prima pars probatur, quia Christus de facto pro peccatis hominum satisfecit, eosque redemit à potestate dæmonis, vt fides docet, & apertè colligitur ex Scriptura Matth. 20. Filius hominis venit ministrare & dare animam suam redemptionem pro multis. Roman. 3. Quem proposuit Deus propitiationem, propter remissionem

missionem præcedentium delictorum, aliisque locis, ergo opera illius ad talem satisfactionem, & redemptionem erant sufficientia.

Hoc autē ita intellige 1. vt Christus non tantùm pro culpa, sed etiam pro pœna omnibus peccatis debita satisfecerit. Propter hanc enim præcipuè causam dicitur, nos eripuisse de potestate tenebrarum, & peccata nostra pertulisse in corpore suo super lignum, id est, pœnas peccatis nostris debitas. 2. vt Christus pro omnibus satisfecerit ad sufficientiam, nullus enim est qui omnino careat auxiliis ad salutem necessariis; ea autem tribuuntur ex Christi meritis. Quia tamen ea satisfactio non habet effectum nisi in prædestinatis, eò quòd alij in peccatis moriuntur: ideo Christus pro prædestinatis tantum dicitur satisfecisse, quoad efficaciam.

Secunda pars suadetur. Tum quia ex Paulo ad Rom. 5. opera Christi fuerunt digniora ad saluandos homines, quàm peccatum Adæ fuerit sufficiens ad eos perdendos, vnde addit, vbi abundauit delictum superabundasse gratiam. Tum quia Clemens VI. in Extrauagante Vnigenitus, de pœnitentiis & remissionibus, docet infinitum esse thesaurum satisfactionum, & meritorum Christi, & vnam guttam sanguinis illius fuisse sufficientem, propter vnionem ad Verbum, pro redemptione humani generis.

Tertia pars est communis contra Scotum, & quosdam alios qui docent, satisfactionem Christi non fuisse ex se sufficientem, nedum infinitam ad satisfaciendum pro peccatis hominum, sed tantùm ex acceptatione diuina,

Probatur autem, quia etsi opera Christi in se spectata præcisè, quatenus procedebant ab humanitate, essent valoris finiti, neque haberent proportionem cum iniuria diuina, vt tamen procedebant à supposito Verbi infinitè digno, vt sic dignitatem & valorem infinitum participabant: quia scilicet dignitas satisfactionis augetur, iuxta dignitatem personæ satisfacientis, cum è contra iniuria augeri soleat, iuxta dignitatem personæ offensæ.

§Nota 1. vt satisfactio sit infinita, satis esse quòd procedat à persona vt infinita, tanquam à principio quod, etsi ab ea non procedat tanquam à principio quo. 2. satisfactionem Christi esse simpliciter infinitam, etsi peccatum erga Deum simpliciter infinitum non sit, ex infra dicendis; quia persona multò magis communicat suam dignitatem, & qualitatem actioni quæ ab illa fit, quàm actioni quæ circa illam fit. 3. satisfactiones Christi esse inæquales secundum se, æquales verò vt procedunt à persona Verbi.

Resolutio III. Valor infinitus operum Christi merito referri debet in Verbum, vt sustentans humanitatem tanquam suppositum illius, & per eam operans.] Probatur 1. ex Patribus, qui valorem operum Christi ad nos saluandos, ex eo sumunt, quod Verbum ipsum agebat, patiebatur, se offerebat Patri, &c. At hæc illi propriè competebant, quatenus erat suppositum humanitatis, sic enim constituebat cum illa vnicum operans, offerens, & patiens, sicut fit in aliis suppositis, respectu naturæ quam sustentant.

Probatur 2. ratione, nam negari non potest

test quin juxta moralem æstimationē, actiones suum pretiū & valorē desumāt à dignitate personæ operātis. Ille enim est sensus communissimus omnium hominū quem planè euertūt qui oppositum sentiūt. Cùm ergo ex illo capite operationes Christi valorem infinitum sumere potuerint, propter infinitā dignitatē personæ operātis, frustrà agunt qui docent, totum valorem accipiendum esse à persona Verbi, qua parte tantùm erat forma sanctificans humanitatem.

Dices 1. ex hypothesi impossibili quòd Verbū sustentaret humanitatem, & tamen eam nō sanctificaret: illius operationes nullius essent valoris; ergo valor infinitus quē de facto habent, nō à sustentatione, sed à sanctificatione sumendus est. Verùm id non sequitur, quia vt Verbum actu non eleuet operationem aliquam, ad valorē quem ex se illi tribuere potest, satis est quòd desit aliqua conditio ad meritum necessaria; at talis conditio deest in dicta hypothesi, nempe sanctitas ipsius naturæ proximè operantis.

Dices 2. si valor operis cresceret in Christo, juxta dignitatem personæ operantis, sequeretur à pari idem opus, eò ipso magis esse meritorium, quò fieret ab homine in maiori gratia constituto; consequens autem est absurdum; quia alias Deus vnicuique non retribueret secundum opera eius.

Respondeo negando minorem, & ad illius probationem dicendum, id non sequi quod infertur, eò quòd cùm maior gratia hominem in quodam gradu excellentiori constituat, idem præmium, juxta moralem æsti-

mationem, non habet tantã adæquationem cum illo, quantã cum alio qui minori gratia sanctificante præditus est: vnde fit, vt Deus hominibus in gratia inæqualibus propter idẽ opus tribuẽs præmiũ inæquale, verè dicatur vnicuiq; tribuere secundum opera eius; id est, secundum valorem, & æstimationem operis, prout ab eo eliciti.

Resolutio IV. Satisfactio Christi fuit ex vera, & rigorosa iustitia.] Prior pars probatur ex Scriptura, quæ ait, nos à Christo emptos esse pretio magno, & redẽptos, eumq; deleuisse chirographum quod erat contrarium nobis ipsumq; tulisse de medio, & cruci affixisse; atqui emere aliquid, redimere captiuos, delere chirographũ, debitum soluendo, aliaque id genus spectant ad iustitiam veram & propriam. Cùm ergo intelligantur de Christi satisfactione, negari non potest quin ea fuerit ex vera, & propria iustitia, vt etiam Patres ex iisdem locis obseruant.

Secunda pars ostenditur. Nam illa solet dici iustitia rigorosa, quæ est æqualis, ad alterum, quæ fit ex propriis, & aliàs indebitis, quæque non ita fundatur, in gratia creditoris, vt pars aliqua debiti gratis remittatur. Atqui istæ omnes conditiones sufficienter reperiri possunt in satisfactione Christi, ergo sine incommodo dici potest, eam fuisse ex rigore iustitiæ. Minor ostenditur per singulas partes; nam in primis quòd Christi satisfactio sit æqualis, imò & superabundans, patet ex resol. 2.

Deinde, quod sit ad alterum, probatur, quia Christus vt homo sibi satisfecit vt Deo, atque adeò toti Trinitati quæ offensa fuerat: quamuis

uis enim Christus vt Deus & homo, non haberet distincta supposita, habebat tamen duas naturas intellectuales, & liberas, quibus competebant distincta iura, & dominia in proprias, operationes, quare quod offerebat secundum voluntatem vnius poterat acceptare per voluntatem alterius, & ita sibi ipsi satisfacere pro iniuria accepta. Quemadmodum Christus vt homo, sibi vt Deo obediebat, & seipsum orabat: etsi ad obediendum alicui, vel eum rogandum, non minùs necessaria sit distinctio suppositi, quàm illi satifaciendum.

Nec refert, quòd inter homines, iustitia sit ad alterum distinctum supposito, hoc enim non fit præcisè quia distincta sunt supposita, sed quia singula habent naturas distinctas, & domini a distincta, vt vel ex eo patet: quia iustitia non habet locum, quando iura distincta non sunt, vt inter patrem, & filium non emancipatum, esto distincta sint supposita.

Rursus, quòd sit ex propriis, probatur, quia Christus vt homo, habebat verum & proprium dominium in suos actus, nec refert quòd tales actus essent etiam sub dominio Dei, hoc enim dominium est generale, & alterius rationis, quare non impedit quo minùs vera iustitia inter Deum, & Christum intercedere possit, vt vel ex eo patet, quia aliàs cùm Deus sit rerum omniũ Dominus, iustitia commutatiua non posset habere locum inter ipsos homines.

Præterea quòd sit ex aliàs indebitis, probatur, quia etsi posset Deus exigere aliunde à Christo satisfactiones omnes quas ei obtulit

non tamen de facto eas sic exegit, quare potuit Christus per illas Deo ex iustitia satisfacere pro peccato hominum. Quemadmodum potest seruus exhibendo signa honoris satisfacere suo domino pro iniuria ei illata, quamdiu dominus eiusmodi signa aliunde ab eo non exigit.

Denique, quòd in satisfactione Christi pars aliqua debiti gratis remissa non sit, hinc perspicuum est, quia illius satisfactio, non modo fuit æqualis debito, sed etiam superabundans, vt constat ex supradictis. Quare ex eo etiam capite fuit de rigore iustitiæ, etsi inter homines oppositum contingat, quando creditor vnam partem debiti gratis remittit, & aliam pro totali solutione acceptat.

Nota quòd etsi absolutè, & citra omnem cōuentionem, satisfactio fieri debeat à persona, quæ offendit, si tamen creditor contentus sit satisfactione ab alio oblata, tam perfecta & rigorosa erit satisfactio, quàm si fieret ab ipso offendente; quia qui se offert illius personam sustinet, quod secundum moralem æstimationem perinde est, ac si ipsemet satisfaceret; vnde dicitur, Christus factus in similitudinem carnis peccati, seu peccatoris, vt omnes saluaret.

Resolutio V. Non potuit purus homo condignè satisfacere pro peccatis hominum.] Est certa apud Theologos, cùm euidenter sumatur ex Patribus Græcis, & Latinis, qui vulgò docent necessariam fuisse Verbi Incarnationem ad redimendos homines: nimirum ad æqualitatem, & ex perfecta iustitia; cum solum qui erat Deus, potuisse nos perfectè à peccatis

catis liberare, & similia: ex quibus manifestè colligitur, non potuisse purum hominem, aut quamcunque aliam creaturam offerre satisfactionem condignam, & ad æqualitatem pro peccatis hominum.

Ratio communior, & probabilior est, quia etsi malitia peccati simpliciter sit finita, vt ex ipsa distinctione specifica, & inæqualitate peccatorũ satis colligi potest, & latiùs dicetur in Idea Theologiæ Moralis, ea tamen tanta est, vt dignitas satisfactionis à pura creatura exhibitæ, ei moraliter adæquari non possit. Cùm enim Deus infinitis partibus dignitatem cuiusvis creaturæ superet multò magis secundum moralem æstimationem, censetur ille contemni, per opus ipsius legi contrarium quàm censeatur honorati per quantumvis eximiam satisfactionem, ei à pura creatura oblatam. Siquidem grauitas offensæ ex vna parte spectari solet, secundum dignitatem illius qui offenditur, suprà offendẽtem; dignitas verò satisfactionis ex alia, à persona satisfaciẽte sumitur: quare cùm nulla sit proportio inter puram creaturam, & Deum, hinc fit eam non posse illi offerri satisfactionem æquiualentem pro culpa, etsi alioqui finita quoad malitiam.

Dices, si peccatum simpliciter finitum est, cur non poterit pro eo homo adæquatè satisfacere, saltem obsequiorum multitudine, excellentia, & dignitate? Respondeo, quia cùm satisfactio sit ordinis inferioris, per eam sufficienter compensari non potest offensa, quæ spectat essentialiter ad ordinem superiorem.

Instabis, res physicè superiores plerumque

compenſantur per inferiores, verbi cauſa, aurum per argentum, ergo quòd offenſa ſit in altiori ordine, id non ſufficit, vt per ſatisfactionem ab homine oblatam compenſari non poſſit. Verùm negatur paritas, quia etſi aurum, & argentum phyſicè ſint diuerſi ordinis, moraliter tamen, ſeu quoad vſus humanos, ſunt ſemper eiuſdem ordinis. At offenſa in morali æſtimatione, ſumit ſuum valorem à perſona quæ offenditur, & ſatisfactio vice verſa à perſona ſatisfaciente; quæ ſemper infinitè vilis eſt reſpectu Dei, adeóque omnino improportionata vt ei condignè ſatisfaciat.

Dices 2. Poteſt homo iuſtus de potentia extraordinaria, mereri alteri de condigno gratiam, ergo & condignè pro illius peccato ſatisfacere. Non ſequitur, quia etſi reperiatur proportio inter opus iuſti ex gratia ortum & gratiam, non tamen inter illius ſatisfactionem & iniuriam; eò quòd idem opus ſpectatum vt ſatisfactorium, iam decreſcit iuxta vtilitatem perſonæ ſatisfacientis, vt dictum eſt.

Reſolutio VI. Non poteſt homo ſatisfacere Deo ad æqualitatem, pro peccato mortali proprio in quo verſatur.] Eſt communis & certa, quia aliàs non fuiſſet neceſſaria incarnatio ad perfectam hominum redemptionem, quiſque enim pro ſe potuiſſet ſatisfacere. Eſt autem difficultas in aſſignanda ratione talis impotentiæ. Nonnulli ſic argumentantur. Non poteſt illa ſatisfactio eſſe perfecta, in qua non poteſt non interuenire, eius cui ſatisfacit liberalis & gratuita condonatio, qua

qua partem debiti remittit, atqui talis est satisfactio hominis, pro suo peccato mortali satisfacientis, ille enim satisfacere nequit nisi per aliquem actum supernaturalem ex gratia elicitum, atque adeò nisi ipsi gratis remittatur debitum carendi in perpetuum omni auxilio gratiæ, quod per peccatum contraxit.

Verùm hæc ratio facilè reiicitur: quia ex ea sequeretur, satisfactionem Christi non fuisse æqualem, eò quòd homo merebatur priuari in æternum, non modo auxiliis gratiæ, sed etiam redemptore, hoc autem debitum fuit hominibus gratis remissum, antecedenter ad satisfactionem Christi. Deinde si hæc ratio valeret, sequeretur posse hominem saltem ex gratiæ auxilio, perfectè se liberare à tota peccati macula, sicque non fuisset necessaria incarnatio ad hominem redimendum ab ipso peccato, quod certò non debet admitti.

Meliùs ergo huius impotentiæ ratio ex præcedenti resolutione sumi potest. Nam si homo iustus non potest pro peccatis aliorum condignè satisfare, multò minùs poterit peccator pro se satisfactionem æquiualentem offerre, quia cùm sit Deo exosus, eius satisfactio non tam apta est ad eum placandum, quam satisfactio ipsi à iusto oblata.

Adde quòd si posset peccator dicto modo satisfacere: hoc fieret per actum amoris Dei, vel contritionis, quatenus aliqui existimant hos actus hebere ex se vim formaliter expellendi peccata, sine noua condonatione, vel acceptatione ex parte Dei; at eiusmodi sup-

 positionem

positionem falsam esse constabit ex libro 4. vbi ostendemus contritionem, vel amorem Dei actualem non esse formam sanctificantem, & peccata expellentem, sed tantum dispositionem ad talem formam.

Dices, ille satisfacit ex iustitia, qui reddit quantum potest, at homo per actum contritionis, vel amoris Dei super omnia reddit quantum potest, ergo, &c. Respondeo satisfactionem illam esse ex iustitia quadam imperfecta, quatenus debitor non obligatur sub peccato amplius soluere, non autem ex iustitia perfecta, quia semper manet antiqua obligatio soluendi reliquum, quando vires tulerint.

CAPVT XI.

De substantia Incarnationis.

RESolutio I. Christi humanitas non est producta formaliter per ipsam Incarnationem.] Probatur 1. quia illud quod præsupponitur incarnationi, non est productum per incarnationem: At humanitas Christi fuit præsupposita Incarnationi; siquidem incarnatio est actio vnitiua, quæ versatur circa Christi humanitatem, vt eam realiter Verbo vniat, quare illam existentem præsupponere debet, quemadmodum actio qua anima rationalis vnitur corpori, præsupponit ipsam animam iam existentem.

Secundò, actio qua humanitas substantialiter vnitur Verbo, est intrinsecè supernaturalis, & tendit ad terminum supernaturalem; productio verò humanitatis est actio, quoad suam substantiam naturalis, sicut ipsa huma

humanitas est quid spectãs ad ordinẽ naturę: ergo incarnatio nõ est productio ipsius humanitatis, sed ab ea formaliter distĩguitur: cũ eadẽ actio supernaturalis simul & naturalis esse nequeat.

Nota 1. quod eodem instanti temporis quo Virgo concurrit influxu materno, ad productionem humanitatis, ipsa humanitas fuit. Verbo vnita per actionem distinctam; atque ita Virgo mater Christi; seu hominis Dei facta est. Vnde non sequitur quòd productio humanitatis, & vnio illius cum Verbo, sit vnica & eadem actio, sed tantum, quòd sint duæ actiones in eodem temporis instanti elicitæ.

Nota 2. animã rationalem priùs natura existere, quàm subsistat, licèt non priùs tempore; creationem verò dici subsistẽtium, nõ formaliter, sed consecutiuè; quatenus res quæ creatur, per creationem formaliter accipit existentiam è nihilo, subsistentiam vero consequenter tanquam vltimum complementum substantialis existentię: vnde anima Christi priùs natura extitit, quàm Verbo vnita sit; adeóque per talem vnitionem non accepit existentiam.

Dices, humanitas Christi est producta, vt in Verbo existens, ergo vt ipsi vnita, atq; adeò productio humanitatis est formaliter ipsius vnitio cum Verbo. Respondeo cum distinctione; est producta vt in Verbo existens, id est, ita vt eodem instanti temporis quo producta est, fuerit Verbo vnita conceditur: Ita vt ipsa productio habuerit formaliter pro termino eiusmodi vnionem, negatur. Nam productio terminata est ad existentiam humani-

 tatis,

tatis, vnitio verò seu Incarnatio ad vnionem illius cum Verbo.

Resolutio II. Humanitas Christi non existit per existentiam Verbi, sed per existentiam propriam.] Est communis contra Thomistas, tum quia intelligi nequit, quòd res aliqua sit entitas actu, per aliquid à se distinctum; tum quia Verbum assumpsit animam à Deo creatā, & corpus à Spiritu S. efformatum, adeóque actu existens in rerum natura; tum denique quia cū mater tribuat existentiam naturalem Filio, si humanitas Christi existeret per existentiam Verbi, sequeretur Virginem non esse matrem illius naturalem, sed potiùs instrumentum à Deo assumptum, ad effectum supernaturalem.

Dices 1. si actio Virginis terminata est ad existentiam naturalem humanitatis, quomodo est mater Dei? Respondeo, quia attigit vltimam dispositionem, qua posita Verbum vnitum est humanitati: sicut Philippus est pater Alexandi, etsi animam non attigerit; quia attigit vltimam dispositionem, qua posita, anima infusa est.

Dices 2. Patres sæpè docent, naturam humanam non habere in seipsa existentiam, sed in Verbo. Respondeo eos qui ita loquuntur, non velle, humanitatem Christi formaliter existere, per existentiam Verbi, sed eam existere dependenter à Verbo, seu Verbo inexistere, vt loquuntur Theologi.

Nota, etsi in Christo non sit nisi vnum esse existentiæ totale & completum, in eo tamen esse plures existentias veluti partiales; ad eum ferè modum quo, licèt in homine sit

vna

vna simpliciter existentia, alia tamen est partialis existentia animæ, alia corporis.

Resolutio III. Vnio hypostatica non est facta in natura; ita scilicet vt ex vnione Verbi cum humanitate vna quædam natura resultauerit.] Est de fide, contra Eutychetem: & illius asseclas qui dicebant, post vnionem non esse in Christo nisi vnam naturam, quod tripliciter intelligi potest, vel ita vt natura diuina conuersa fuerit in carnem, vel ita vt natura humana in diuinam mutata fuerit; vel tandem ita vt ex commixtione vtriusque naturæ, tertia quædam natura resultauerit; quemadmodum ex vnione plurium elementorum mixtum exoritur.

In eo igitur sensu resolutio negatiua fuit definita in variis Conciliis quorum verba apud recentiores videri possunt, sufficiat illud ex Conc. Chalceda. act. 5. in Symbolo fidei Cõfitemur in nouissimis diebus Filium Dei vnigenitũ in duabus naturis inconfusè, immutabiliter, indiuisè, inseparabiliter agnoscendum, numquam sublata differentia naturarum propter vnionem. Similia habentur in aliis Conciliis, quibus subscribunt Patres Græci & Latini communi consensu, speciatim verò Leo epist. 10. ad Flauianũ cap. vltimo, vbi relata professione Eutychetis: Miror, inquit, tam absurdam, tamque peruersam eius professionem, cum tam impiè duarum naturarum ante Incarnationem, vnigenitus Filius fuisse dicatur, quàm nefariè postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur.

Potest autem hæc veritas manifestè probari

ex

eò eò quòd Christus sit verus Deus,& simul verus homo,vt suprà diximus, hoc autem falsum esset,si in illo facta esset naturarum transmutatio,aut confusio aliqua ex modis prædictis;nam si diuinitas esset mutata in humanitatem, diuinitas non existeret ad proinde non posset Christus per eam denominari Deus, quare esset tantum homo: si autem humanitas esset conuersa in diuinitatem Cgristus non esset homo, sed Deus propter similem rationem;quòd si ex diuinitate & humanitate tertia quædam natura esset composita;iam Christus neq; esset Deus, neque homo; sicut mixtum non est aqua vel aër,etsi ex eis coalescat. Cum ergo ex fide cõstet, Christum esse Deum & hominem, hinc planè sequitur in eo esse formaliter vtramque naturam,diuinam & humanam.

Confirmatur quia natura diuina est essentialiter incorruptibilis, ingenerabilis, & omnino immutabilis, ergo repugnat quod conuertatur in carnem, aut in aliquid tertium,quia iam corrumperetur, & desineret esse. Repugnat etiam quòd caro aut res alia cõuertatur in illã,aut totaliter,aut partialiter,quia sic generaretur, sicut generatur ignis, quando lignum in illum conuertitur. Quare necesse est fateri, naturam diuinam & humanam in Christo esse inconfusas, & impermixtas,modis prædictis.

Obiices 1. illud Ioan. 1. Verbum caro factum est,ergo diuinitas fuit in carnem mutata. Non sequitur, sicut neque ex eo quòd Scriptura dicat, Christum factum esse peccatum, aut maledictum, consequens est eum

in

in peccatum vel maledictum mutatum esse. Verbum igitur caro factum est, non conuersione diuinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, vt habet Athanasius in Symbolo.

Obiicies 2. illud Athanasij in Symbolo Sicut anima rationalis & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus; atqui in vno homine est vna natura, ergo & in Christo. Respondeo similitudinem in eo valere, quòd sicut corpus & anima, etsi sint naturæ inter se non parum distinctæ, constituunt vnum hominum, ita diuinitas, & humanitas simul iunctæ, constituunt vnum Christum: non tamen opus est, vt quemadmodum ex corpore & anima; ita ex diuinitate & humanitate vna natura coalescat.

Resolutio IV. Vnio Verbi cum humanitate facta est in persona, & in supposito.] Est de fide quoad vtramque partem, eo sensu, vt post vnionem Verbi cum humanitate, vna tantùm reperiatur persona in Christo, vnumque suppositum. Prior pars fuit definita in variis Conciliis contra Nestorium, aliosque hæreticos, qui ante & post illum docuerunt, in Christo esse duas personas distinctas, & vnã tantum ex illis esse verum Deum, aliam verum hominem. Sufficiat illud ex Symbolo Athanasij ab Ecclesia receptũ. Qui licèt Deus sit & homo, non duo tamẽ, sed vnus est Christus. Vnus omnino non confusione substantiæ, sed vnitate personæ: quibus verbis damnatur tam error Eutychetis, qui vnicã in Christo substantiam, seu naturam constitue-

bat,

bat, quàm error Nestorij, qui cum duplici natura duas personas agnoscebat.

Accedit ratio: nam cùm Verbum dicitur caro factum, id non potest nisi altero ex his duobus modis intelligi vel quia Verbum conuersũ est in carnem, vel quia hypostaticè est illi vnitum; at prior modus reiectus est, ergo posterior amplectendus, vnde concluditur intentum; nam si Verbum est vnitum hypostaticè carni, sequitur eam esse destitutam proprio supposito, & ita vnicam tantũ in Christo esse personam: cùm repugnet aliquam naturã simul terminari proprio supposito, & alieno ex infrà dicendis.

Dices 1. Paulus innuit in Christo duas esse personas, cùm ait 2. Cor. 3. Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi: & Philipp 2. In similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Respondeo, longè aliam esse mentem Apostoli, nam per priora Verba vult tantùm, Deũ Patrem esse in Christo, per circuminsessionem; qua ratione vna persona non est in alia quæ non sit Deus. Per posteriora autem significat, Filium Dei esse similem in specie aliis hominibus, Verbumq; in se immutatum manens, assumpsisse humanitatem, sicut homo vestes induit, sine vlla sui mutatione substantiali.

Dices 2. natura diuina & personæ non distinguuntur realiter in Verbo, ergo si vnio facta est in persona, etiam in natura. Respondeo hinc tantùm sequi, naturam diuinam esse vnitam humanæ, & eo sensu vnionem factam esse in natura, quod nos facilè admittimus: non tamen sequitur, quòd post vnionem

nem non ſit niſi vna natura, ſicut non eſt niſi vna perſona.

Poſterior pars facilè probatur, quia perſona & hypoſtaſis, ſeu ſubſiſtentia non diſtinguuntur conceptu intrinſeco, ſed tantùm connotato, quatenus perſona connotat naturam rationalem: at verò hypoſtaſis, ſeu ſubſiſtentia eſt terminus cuiuſvis ſubſtantiæ indiuiduæ, & completæ, ſiue ea ſit intellectualis, ſiue non, Cùm ergo vnio facta ſit in perſona, ſequitur eam etiam factam eſſe in hypoſtaſi, ſeu ſuppoſito.

Dices, in Chriſto eſt aliud, & aliud, ergo in eo diſtincta ſunt ſuppoſita, & conſequenter vnio non eſt facta in ſuppoſito. Reſpondeo negando priorem conſequentiam, vt enim in Chriſto ſit aliud, & aliud, ſufficit diſtinctio naturarum cum vnitate ſuppoſiti, vt patet ex eo quòd è contrario Theologi communiter negant in Trinitate aliud, & aliud, propter vnitatem naturæ, eſto diſtincta ſint ſuppoſita.

Reſolutio V. Aliquo ſenſu admitti poteſt, perſonam Chriſti poſt vnionem eſſe compoſitam.] Probatur, nam ex vnione Verbi cum humanitate reſultat aliquid vnum per ſe, nempe homo, ſeu ſubſiſtens in natura humana, quod cum nequeat eſſe omnino ſimplex, ſequitur eſſe aliqua ratione compoſitum, atque hic loquendi modus eſt frequens in Conciliis, & Patribus.

Dices 1. ſi Chriſtus eſt compoſitus, debet coaleſcere ex partibus, itemque ex actu, & potentia; at hoc repugnat, ergo, &c. Reſpondeo negando maiorem abſolutè ſpectatam, ſufficit

ficit enim ad compositionem, quòd fiat ex entitatibus distinctis, quales sunt Verbum, & humanitas; esto in compositione rerum naturalium prædictus defectus reperiatur.

Dices 2. si Christus est compositus, sequitur eum esse sua componentia, quod tamen damnatum fuit in Concilio Constantiensi, contra Ioãnem Hus. Respondeo eum esse sua componentia collectiuè, non autem diuisiuè, vt falsò putabat prædictus hæreticus.

Dices 3. si post Incarnationẽ persona Christi est composita, ergo non est eadem persona quæ erat antea, siquidem antea nõ erat persona composita Respondeo eam personam cõpositã quæ resultat ex vnione, fuisse priùs in ratione personæ; vnde est eadẽ simpliciter, etsi non sit eadem secundum quid, seu in ratione compositæ.

Ex dictis collige 1. terminum principalem, seu adæquatum incarnationis, etsi sit substantialis, non esse tamen naturam aliquam substantialem ex diuinitate, & humanitate constitutam; cùm in Christo Domino post Incarnationem, illæ naturæ integræ, & inconfusæ permanserint: sed ipsummet Christum, quatenus est vna persona subsistens in duabus naturis, diuina scilicet, & humana.

Collige 2. terminum formalem, qui, incarnationis esse humanitatem, vt Verbo vnitam, at verò terminum formalem, quo esse ipsam vnionem: siquidem incarnatio est formaliter actio, qua Verbum fit homo, ergo formalis terminus illius est humanitas, vt Verbo vnita; & quia non fit homo, nisi mediante

vnione,

vnione, hinc ipsa vnio dici potest terminus formalis, quo, seu minùs principalis.

Resolutio VI. Per Incarnationem actiuè sumptam aliquid producitur in humanitate, per quod ipsa Verbo vnitur, illud autem non est qualitas, aut influxus actiuus, vel mera relatio, sed modus quidam substantialis, qui vnio appellatur.] In primis quod aliquid producatur patet, quia vix potest concipi, duas res distinctas de nouo inter se vniri, & vnum per se constituere, nisi saltem altera illarum in se mutetur, & aliquid de nouo recipiat: idem enim manens idem aptum est tantum constituere idem: cum ergo Verbum mutari nequeat, ea mutatio in ipsa humanitate contingere debet.

Deinde quòd receptum in humanitate non sit qualitas, patet, quia hæc est accidens quod non potest concurrere nisi ad faciendam vnionem accidentalem, & consequenter ad constituendum vnum per accidens; at certum est hanc vnionem esse substantialem, & per eam constitui vnum per se.

Rursus quòd non sit influxus actiuus, probatur, quia actenus inauditum fuit apud Theologos, influxum aliquem physicum posse à Verbo procedere, qui non sit communis Patri, & Spiritui sancto; quia cum operetur ad extra per voluntatem, quæ vna est in omnibus personis, sequitur non posse effectum aliquem ab eo prodire, qui Patri, & Spiritui sancto non conueniat. Vnde illud est ab omnibus receptissimum, opera Trinitatatis ad extra sunt indiuisa.

Prætereà quòd non sit mera relatio constat, tum quia ad relationem non datur per se

motus, sed ad aliquid absolutum, vnde ipsa resultet: tum quia relatio vniti supponit res esse vnitas, & ex ipsa vnione extremorum resultat.

Tandem quod sit modus quidam vnionis in humanitate receptus, ex dictis colligitur, nam cùm illa debeat in se aliquid recipere de nouo quo vniatur Verbo, illudque non sit qualitas propriè dicta, aut mera relatio, aut actio, sequitur esse modum quendam inexistentiæ, cum nihil aliud concipi possit, cui id muneris tribuatur.

Dices 1. humanitas immediatè vnitur Verbo, iuxta Patres, ergo non media aliqua re, aut modo. Respondeo humanitatẽ vniri Verbo immediatè quatenus non vnitur illi medio aliquo termino, esto illi vniatur medio aliquo nexu qui sit ratio vniendi. Idem patet in anima rationali quæ immediatè vnitur corpori, etsi non medio aliquo nexu.

Dices 2. Verbum supplet vices subsistentiæ creatæ, at hæc vnitur sine vllo modo intermedio, ergo & Verbum. Non sequitur, nam ipsa subsistentia creata est intrinsecè modus naturæ, quare per se illam modificat: Verbum autem est res planè distincta ab humanitate; quare hæc indiget modo aliquo, per quem Verbo vniatur, eique inexistat.

Resolutio VII. Vnio hypostatica est substantialis, potestque dici omnium maxima, tam in ratione vnionis, quàm in ratione doni.] Prima pars est certa, & communis contra Durandum, & Paludanum. Probari autem potest 1. ex Conciliis & Patribus, qui disertè prædictam vnionem esse substantia-

lem fatentur. Secundo ratione, nam per Incarnationem Verbum factum est homo, quod dici non posset, nisi substantialiter esset vnitum humanitati; siquidem homo est ens substantiale, & per se, quod ex vnione accidentali constare nequit.

Confirmatur, nam homo dicit naturam, suppositum; quare non sufficit, quòd corpus & anima in Christo vniantur substantialiter inter se, sed præterea requiritur, vt Verbum ipsum humanitati substantialiter vnitum sit.

Dices 1. ex duobus entibus perfectis non potest fieri, nisi vnum per accidens, ac proinde non potest inter illa reperiri nisi vnio accidentalis, ergo Verbum & humanitas non possunt vniri substantialiter. Respondeo humanitatem esse incompletam, cùm propria personalitate careat.

Dices 2. Quòd vnitur alicui, tanquam instrumentum illius, vnitur illi accidentario: at humanitas vnitur Verbo, tanquam instrumentum illius; ergo accidentario. Respondeo maiorem veram esse de eo, quod vnitur alicui vt merum instrumentum illius non autem de eo quod etiã ei vnitur, vt eandem personam constituat, vt fit in proposito.

Dices 3. Patres agentes de Incarnatione, eam explicant per varias similitudines rerum, quæ inter se non, vniuntur nisi accidentario; nimirum ferri candentis, rami, trunco distinctæ arboris insiti, contrahentium matrimonium, &c. Respondeo similitudines illas non afferri tanquam perfectè exprimentes mysterium incarnationis, sed vt quædam illius proprietas nobis innotescat. Nam per primam in.

telligimus humanitatem à Verbo illustrari, & vim agendi ab eo accipere: per secundam, humanitatem posse Verbo vniri, etsi sit natura à Verbo omnino diuersa: per tertiam, humanitati quodammodo communicari perfectiones Verbi, sicut vir sua stemmata, & nobilitatis titulos vxori communicat.

Nota etsi substantiale, & essentiale pro eodem passim vsurpari soleat, vnionem istam non esse vocādam essentialem, quia eo loquēdi modo indicaretur, eam factam esse in essentia, seu natura non in persona. Itē licèt non rarò naturale vsurpetur pro vero & reali, dicendum non est, vnionem prædictam esse naturalē, ne videatur negari esse supernaturalem. Cùm tamen illa sit in humanitate, tanquam in subiecto, dicendū est, eam esse aliquid creatum, etsi essentialiter respiciat Verbum, quod est increatum.

Secunda pars probatur quia ea maior est vnio, ex qua resultat compositum magis vnum; at compositum resultans, ex Verbo & humanitate vnitis, est magis vnum quàm alia quæcunque, cum nihil possit cogitari simplicius Verbo, quodque ex consequenti alteri extremo intimiùs coniungi possit.

Dices, ex vnione animæ rationalis & corporis, fit vnum compositum vnitate essentiæ & personæ, ergo vnio illa maior est vnione Incarnationis, in qua fit vnum duntaxat vnitate personæ. Respondeo dictam vnionem esse extensiuè maiorem vnione hypostatica, hanc vero illa esse perfectiorem extensiuè, eò quòd anima tam intimè coniungi nequit corpori, quàm Verbum humanitati.

Tertia pars facilè suadetur, quia datur humanitati persona ipsa Verbi, eique intimè vnitur, vt eam sustentet in ratione suppositi, & cum illa vnum per se cõstituat; quod multo maius est, quàm Deo vniri per gratiã aut per visionẽ beatificam. Confirmatur nã nulli creaturæ quãtũuis perfectę, etiã si gratia valde intẽsa prędit[illegible]t visione Dei fruatur, debetur vnio hypost[illegible]: Cõtra verò eò ipsò quòd humanitas est vnita Verbo, debetur illi gratia quodãmodo infinita, & beatitudo essentialis, ergo signum est vnionem hypostaticam esse donum lõgè aliis perfectius.

Dices, Eucharistia videtur maius donum. Respõdeo esse maius extensiuè, quia Christus se totum dat omnibus; vnde Eucharistia dicitur extensio Incarnationis, at verò intensiuè est minus, quia in Incarnatione Verbum vnitur humanitati substantialiter, & hypostaticè, in Eucharistia verò coniungitur nobis secundum præsentiam localem duntaxat.

CAPVT XII.

De vtroque extremo vnionis hypostaticæ, vt ea de facto peracta est.

RESolutio I. Inter personas diuinas solum Verbum est Incarnatum.] Est de fide, definita in variis Conciliis, & à sanctis Patribus, & Doctoribus Catholicis asserta, contra Sabellianos qui cum existimarent, tres personas Trinitatis nõ distingui inter se realiter, sed solo nomine; cõsequẽter docebãt omnes esse incarnatas.

Potest

Potest autem ex eo sufficienter probari, quòd Scriptura sacra incarnationis solius Verbi meminit. Cùm enim hoc sit præcipui momenti, id non prætermisisset, sicut neq; alia necessaria ad credendum; quia verò id pendet à voluntate diuina, demonstrari non potest. Variæ tamen cōgruentiæ afferri possunt, cur potiùs decuerit Verbum incarnari, quàm alias personas.

S. Th. 3. p. q. 3. art. 8. tres adducit à concionatoribus obseruandas, 1. est, quia cùm omnia per Verbum facta sint, æquum erat vt per illud restaurarentur, 2. quia cùm regnum cœleste non detur, nisi filiis adoptiuis, conueniens erat vt homines, participarent hanc filiationem, per eum qui est filius Dei naturalis 3. quia peccauerat homo, appetendo scientiam inordinatè, sicque recesserat à Deo, congruum fuit vt per Verbum veræ sapientiæ reduceretur ad Deum. 4. addi potest, quia non erat inconueniens, quod qui erat filius ab æterno, fieret filius in tempore: at non ita congruebat, quòd Pater, aut Spiritus S. esset Filius Et 5. decebat enim vt ipsemet Filius, qui est persona veluti media inter Patrem & Spiritum S. fieret mediator inter Deum, & homines.

Dices, opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa, seu conueniunt tribus personis. Distinguo, si per opus intelligas influxum actiuum, concedo id esse commune tribus personis, si verò rationem terminandi, nego; non enim spectat ad naturam, reddere rem incommunicabilem, sed est munus suppositi vt sic: quare cùm suppositum Verbi sit realiter ab

aliis

aliis distinctũ, nõ mirum est quòd aliquid ei cõueniat in ratione termini, quod aliis nõ cõpetit.

Quo loco aduerte 1. licet Pater & Spiritus S. propriè non sint vniti naturæ humanæ, eos tamen in illa existere modo speciali, propter identitatem cum natura diuina: quatenus si per impossibile, ratione inimensitatis in ea non præexisterent, vi nouæ vnionis inciperent in illa existere per concomitantiam, cùm à Verbo separari non possint.

Aduerte 2. Patrem & Spiritum sanctum esse per concomitantiam immediatè in humanitate Christi connaturaliter existente, quia idem sunt quoad naturam cum Verbo, quod in illa est per se primo: esse verò per concomitantiam tantum mediatè, in eadem vt existente in Eucharistia, quia scilicet Verbum non est in ea per se primò, sed tantum immediatè per concomitantiam, vt suppono ex materia de Eucharistia.

Resolutio II. Verbum diuinum terminauit naturam humanam ratione alicuius relatiui, non absoluti.] Est communis contra Durandum, sumiturque euidenter ex Conciliis quæ docent, Filium assumpsisse humanitatem in singularitate personæ, & in eo quod proprium est Filij, itemque vnionem non esse factam in eo quod commune est Trinitati.

Probatur autem 1. quia si Verbum diuinum terminaret naturam humanam, secundum aliquid absolutum, & commune tribus personis, sequeretur tres personas esse Incarnatas: cum enim illud commune non magis Verbo, quàm aliis personis conueniat, non

magis Verbum ratione illius dici debet vnitum humanitati,& Incarnatum, quàm reliquæ personæ.

Dices nō sequi,quia non est facta vnio ad personalitates Patris,aut Spiritus S.sed tantùm ad personalitatem Filij.Sed contra, nam id sufficit vt tres personæ sint incarnatæ,in quantū Deus; vnde vlteriùs sequitur, Patrem simpliciter Incarnatum esse,sicut simpliciter dicitur, Patrem creare etsi non creet,nisi vt Deus est.

Probatur 2.quia Verbum diuinum per id facit naturam humanam subsistere,per quod ipsū subsistit; atqui ipsum subsistit per quid relatiuum,non per absolutum,ergo &c. Hinc sequitur Verbum terminare naturam humanam per aliquid relatiuum,quia eatenus illam terminare dicitur,quatenus facit eam subsistere,supplendo vices subsistentiæ creatæ.

Probatur 3.specialiter contra Durandum,nam ille putat humanitatem habere duplicem vnionem,aliam qua vnitur naturæ diuinæ,aliam qua vnitur Verbo; hoc autem inauditum est apud Patres,& Theologos,qui vnam tantùm vnionem in mysterio Incarnationis agnoscunt, ex parte Dei.

Neque refert quòd, ex communi sententia, humanitas non tantùm sit vnita personalitati Verbi,sed etiam naturæ diuinæ:hoc enim factū non est per duas vniones distinctas,quarum vna præexigatur ad aliam,vt vult Durandus, sed per eandem vnionem primariò ad personalitatem Verbi, secundariò verò ad naturam diuinam, quæ ipsi perfectè identificatur,terminatam.

Dices

Dices, homo est ens absolutum, at si Christus constituitur hic homo, per aliquid relatiuum, non est ens absolutum, ergo non potest eo modo constitui. Respondeo etsi Christus pręcisè vt est persona, sit quid relatiuum, tamen vt hic homo, est quid absolutum; quia sic constituitur humanitate, quæ est quid absolutum.

Resolutio III. Verbum assumpsit veram animam humanam & rationalem, verum etiam corpus ex carne & ossibus constans, itemque sanguinem, aliosque humores.] Prima pars est de fide contra Arianos, qui asserebant in Christo Verbum fuisse loco animæ, & contra Apollinarem tribuentem Christo animam duntaxat sentientem. Potest autem probari, 1. ex Script. sacra, quæ varios tribuit Christo affectus, qui nequeunt illi competere, nisi ratione animæ humanæ, vt cum dixit Christus Ioan. 10. Nunc anima mea turbata est, & Matth. 26. Tristis est anima mea vsque ad mortem.

Item ex plerisq; Cōcilis, & Patribus, qui aduersus prædictos hęreticos eam cōstāter defendūt. Nobis, sufficiat illud ex Symb. Athan. ab vniuersali Eccl. receptum, & approbatum. Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali, & humana carne subsistens, vbi de Christo agitur.

Ratio idipsum suadet, nā ex fide cōstat Verbū esse vęrum hominē, at nō esset verus homo sine anima rationali. Deinde Verbū assumpsit naturā humanā, vt pro nobis oraret, mereretur, & satisfaceret: at hæc exigunt libertatē, & rationē.

Dices, nonne Verbum potest corpus viuificare? ergo frustra ponitur anima. Respondeo,

deo, Verbum non posse corpus viuificare, vt requiritur ad essentiam hominis, nempe sub ratione formæ intrinsecæ, quæ in eo sit principium operationum vitalium, sed tantùm in genere causæ efficientis, quod non satis est.

Secunda pars est etiam de fide, fuitque olim definita in nonnullis Conciliis contra varios hæreticos, qui de Christi corpore malè senserunt. Sumitur autem ex Scriptura Ioan. 1. Et Verbum caro factum est. Luc. 24. Palpate, & videte, quia spiritus carnem, & ossa non habet.

Accedit ratio, nam non modò anima, sed etiã corpus organicum constans carne & ossibus, spectat ad essentiam naturæ humanæ; quare cum Verbum diuinum veram naturam humanam assumpserit, negari non potest, quin verum corpus humanum constans ex carne, & ossibus sibi copulauerit.

Dices ex Apostolo 1. Cor. 15. Primum hominem de terra fuisse terrenum, & secundum de cœlo, cœlestem, at primus homo verè ex terra compactus erat, ergo & secundus ex materia cœlesti. Respondeo, ex sententia Patrum, Christum vocari hominem cœlestem, siue quia cœlestem vitam duxit, cùm esset beatus, & planè impeccabilis, siue quia corpus illius, per operationem cœlestem fuit mirabiliter formatum in Virgine Verboque vnitum.

Tertia pars est communis contra Durandum, & quosdam alios, probaturque, tum ex Clement. VI. in Extrauagante, Vnigenitus, de pœnitentiis & remissionibus, vbi declarat vnam guttam sanguinis Christi, propter vnionem ad Verbum suffecisse ad redimen-

dos homines: tum quia Verbum assumpsit naturam perfectam & integram, atque adeò constantem partibus omnibus, quæ spectant ad integritatem illius, qualis sine dubio est sanguis, cum sine illo homo neque operari, neque viuere possit. Cæterum quia non est ratio, cur potiùs vna pars sanguinis assumpta sit, quàm alia, dicendum est totum fuisse assumptum. Et quod de sanguine asserimus, affirmandum est de rore, & cambio, ob paritatem rationis; Quod vt intelligas.

Nota, sanguinem, ex communi sententia Medicorum sub ea forma sanguinis qua est in venis, nõ mutari proximè & immediatè in carnem, neruos, ossa, aliasque corporis partes, sed in quãdam substantiam puriorem & defœcatiorẽ, quæ initio transmutationis dicitur ros, in progressu verò cambium; in fine, gluten, quod propriè iam est substantia viua ipsius animalis

Dices, quod Verbum semel assumpsit, nunquam dimisit; at dimisit varias partes sanguinis, quæ manserunt apud homines post resurrectionẽ. Resp. pronunciatum illud debere intelligi, de præcipuis humanitatis partibus, quæ Verbũ nunquam dimisit ex integro, non de quibuslibet earum particulis: cum per continuã actionem caloris naturalis, aliæ & aliæ partes substantiales è corpore Christi effluxerint.

Quarta pars ostenditur, quia alij humores pertinent ad integritatem corporis humani, vnde ex communi sententia, in corporibus beatorum reperientur: & eadem ratio probat assumptos spiritus vitales & animales,

 maximè

maximè cùm ſint inſtrumenta valde neceſſaria ad ſenſationes, aliaſque vitales operationes exercendas: itemique dentes, vngues, & capillos.

Reſolutio IV. In aſſumptione humanitatis nulla interceſſit temporis duratio aliquis tamen ordo naturæ inter partes aſſumptas ſeruatus fuit.] Prior pars probatur, nam in primis anima Chriſti non extitit priùs tempore, quàm vnita ſit corpori, vt fides docet contra Originem; & ratio eſt, quia cum Chriſtus ſit verus homo, habet animam eiuſdem rationis cum animabus aliorum hominum; quæ proinde poſtulat eundem productionis modum; atqui aliæ animæ cùm ſint eſſentialiter formæ, ex natura ſua poſtulant creari, ſimulque infundi corporibus quæ ab ipſis informari debent; ergo idem dicendum de anima Chriſti.

Deinde non priùs tempore extitit Chriſti anima, quàm vnita ſit Verbo, ſiquidem in eodem inſtanti quo illa extitit, fuit vnita corpori, & conſequenter extitit humanitas; hæc autem non priùs tempore eſſe debuit, quàm Verbo vniretur, quia aliàs Beata Virgo non eſſet mater Dei: quare Chriſti anima fuit vnita Verbo, eodem inſtanti temporis quo creata fuit.

Rurſus corpus Chriſti non priùs extitit, quàm fuerit animæ vnitum, fuit enim in inſtanti formatum ex puriſſimo Virginis ſanguine, per virtutem Spiritus ſancti; adeóque tunc animâ informatum fuit, ad modum quo alia hominum corpora informantur, ſtatim atque perfectè formata ſunt, organiſque diſtincta,

ſtincta, quantũ ſatis eſt ad receptionem animæ: vnde cùm in eo inſtanti extiterit humanitas, quę nunquam fuit, vel cum propria ſubſiſtentia, vel ſine ſubſiſtentia Verbi, cõſequẽter corpus Chriſti non priùs tempore extitit, quàm Verbo vnitum fuerit. Ex his autem collige animam Chriſti non priùs fuiſſe vnitam corpori, quàm Verbo, aut vice verſa, item corpus illius non priùs fuiſſe vnitum animæ, quàm Verbo, vel è cõtrà.

Poſterior pars declaratur. Nam primò ordine intentionis, anima rationalis priùs natura fuit à Verbo aſſumpta, quàm caro, ſicut enim ordine intentionis, prius aſſumpta eſt humanitas, quàm anima, & caro, ita anima prius quàm corpus, eò quòd per ſe longè eſt nobilior corpore, nec videtur corpus aſſumptum niſi vt per illud, & in illo Chriſtus operationes animæ exercere poſſet. Secus dicendum de ordine executionis, nam aſſumptio animæ ſupponit illius creationem, & animæ creatio ſupponit corpus, cui infundatur, productum, & organis diſtinctum, propriamque ex ſe ſubſiſtentiam exigens; quare cùm Verbum talem ſubſiſtentiam in corpore ſuppleuerit, prius illud ſibi vniuit, quàm animam.

Secundò, licèt ordine intentionis, natura humana prius aſſumpta ſit, quàm partes illius, ordine tamen executionis, priùs aſſumptæ ſunt partes, quàm humanitas. Siquidem quoad executionem, caro priùs fuit Verbo vnita, quàm animæ, & anima priùs Verbo, quàm carni, eò quòd anima rationalis petit ſubſiſtere independenter à corpore, & corpus independenter ab anima, Verbumque vtriuſque

subsistentiam suppleuit: ordine igitur executionis, prius partes illæ assumptæ sunt, quàm inter se vnitæ, adeóque prius quàm existeret aut assumpta esset humanitas. Confirmatur, nam si humanitas per se primò, quoad executionem assumpta est, & partes non nisi ratione illius, planè sequitur, ablata vnione Verbi cum ipsa humanitate destrui etiam vnionem illius cum corpore, & anima, cuius tamen oppositum in triduo mortis Christi contigit.

CAPVT XIII.

De nonnullis quæ circa vnionem hypostaticam de possibili considerari possunt.

RESolutio I. Alia natura rationalis specie ab humana distincta, nempe Angelica, itemq; irrationalis, verbi causa, Aquilæ aut Leonis, à Verbo hypostaticè assumi potuit.] Prior pars est communis contra Albertum Magnum, potestque probari tum ex Paulo, qui cum ad Hebræos 5. ait, Verbum non apprehendisse Angelos, sed semen Abrahæ, satis indicat, vnionem personalem Verbi cum natura Angelica, esse possibilem, tum quia si Verbum potuit impedire, quominus suppositum resultaret in natura humana, eamque sibi copulare, quidni idem præstare potuit in natura Angelica?

Dices, natura Angelica non distinguitur ab ipsius supposito, quare si ea assumeretur, consequenter assumeretur illius suppositum, quod impossibile est. Verum distinctio modalis sufficit, vt suppositum possit à natura Angeli

Angeli aut tolli, aut impediri, vt fit in anima rationali à Verbo assumpta.

Posterior etiam pars est communis contra Alensem, Bonauenturam, & paucos alios, probaturque hac ratione, quia non minus natura irrationalis potest ex se priuari propria subsistentia, quàm rationalis, & aliunde Verbum non habet minorem vim ad vnam substentādā, quàm aliam. Confirmatur, quia Verbum sibi vniuit corpus humanum, illudque terminauit etiam in triduo mortis, ergo à pari, vel à fortiori, potuit vniri hypostaticè alicui naturæ irrationali, præsertim viuenti, cum hæc, vt sic, ratione præstantioris formæ, sit nobilior mortuo hominis corpore.

Dices 1. natura irrationalis non potest videre Deum, ergo nec illi hypostaticè vniri. Non sequitur, quia videre Deum dicit actum vitalem intellectus, qui non competit nisi intellectu præditis: terminari verò dicit existentiam in alio, quod dici potest de re quæ intellectu caret, vt patet in Christi corpore mortuo.

Dices 2. illud fieri non potest, quod maximè dedecet sapientiam Dei, quale est quòd persona diuina vniatur naturæ irrationali, quia sic Deus esset brutum. Resp. etsi iuxta sapientiam humanam indecens videatur, quòd Deus assumat naturam bruti, ipse tamen ad id posset moueri variis rationibus nobis ignotis, & ex infinito suæ sapientiæ thesauro depromptis, & quamuis in ea hypothesi esset communicatio idiomatum inter Deum, & naturam assumptam, modestè tamen & verecundè vt tantam maiestatem

 decet,

mant, vbi per hominem intelligit humanitatem, cum nequidem vna persona diuina possit hominem assumere. Respondeo, Anselmum tantum velle non posse plures personas eandem humanitatem assumere, in vnitatem personæ; quod certissimum est; quia etsi assumerent, illæ personæ manerent distinctæ inter se, neque in vnam personam coalescerent.

Resolutio III. Abstractis per intellectum personalitatibus, natura diuina non potest assumere humanitatem.] Probatur, quia si à natura, vt iam existit, præscindas proprietates relatiuas, nihil superest cui munus assumendi, & hypostaticè terminandi naturam humanam competere possit; siquidem natura diuina, sic præcisa à subsistentiis relatiuis, non habet aliquam subsistentiam communem, vt c. 3. huius libri ostendimus: quare fieri nequit quòd naturam humanam terminet hypostaticè, cum eiusmodi terminatio sit proprius, & formalis effectus solius subsistentiæ.

Dices, natura diuina præcisis personalitatibus, cũ sit infinitè perfecta, continet eminenter perfectioně subsistentiæ creatæ: ergo fieri potest, vt natura humana per eã subsistat. Verùm hoc nõ sequitur, quia agimus de subsistentia, per quam res formaliter subsistit; quod concipi non potest sine formali subsistentia: sicut neque quòd paries sit formaliter albus, sine formali albedine. Cùm ergo in natura diuina, vt sic, non habeat locum formalis subsistentia, repugnat quòd natura humana per illam formaliter subsistat.

Quæret aliquis, an si esset in Deo subsistentia communis, posset natura humana per eam

terminari hypoſtaticè. Reſpondeo 1. in data hypotheſi, poſſe naturam humanam eo ſenſu à diuina terminari, vt per eam ſubſiſteret; ratio eſt, quia ſubſtantia illa abſoluta eſſet infinita in ratione ſubſiſtentiæ, & per eam Deus ipſe ſubſiſteret. Quidni ergo per eandem poſſet natura humana ſubſiſtere? Confirmatur, nam ſubſiſtentia perſonalis ſeorſum ſpectata, poteſt ſuſtentare humanitatem, vt fides docet, ergo idem poſſet ſubſiſtentia abſoluta, ſi in Deo exiſteret.

Reſpondeo 2. humanitatem in dicto caſu, non conſtituendam in ratione perſonæ; ſiquidem ſubſiſtentia illa communis non plus poſſet cum natura humana, quàm cum diuina; atqui non conſtitueret perſonam cum natura diuina, quia perſona eſt ſuppoſitum rationale, & incommunicabile cuiuis alteri ſuppoſito, natura autem diuina, etiam vt affecta communi ſubſiſtentia, communicaretur tribus ſuppoſitis, ſeu perſonis diſtinctis, ergo eadem non poſſet cum natura humana perſonam conſtituere, hæc enim vt affecta tali ſubſiſtentia eſſet communicabilis tribus perſonis.

Dices, ergo in ea hypotheſi eſſet hic homo ſubſiſtens, qui tamen non eſſet perſona, quod videtur repugnãs. Verum id nõ magis repugnaret in homine, quàm in Deo, qui in dicta hypotheſi eſſet hic Deus ſubſiſtens per ſubſiſtentiã communem, nec tamen vt ſic eſſet perſona. Dico vt ſic, nam cum ſubſiſtentia communis non diſtinguatur à relatiuis, hic Deus à parte rei eſſet tres perſonæ, quod ſimiliter de hoc homine in dicto caſu dicendum eſſet.

Reſo

mant, vbi per hominem intelligit humanitatem, cum nequidem vna persona diuina possit hominem assumere. Respondeo, Anselmum tantum velle non posse plures personas eandem humanitatem assumere, in vnitatem personæ; quod certissimum est; quia etsi assumerent, illæ personæ manerent distinctæ inter se, neque in vnam personam coalescerent.

Resolutio III. Abstractis per intellectum personalitatibus, natura diuina non potest assumere humanitatem.] Probatur, quia si à natura, vt iam existit, præscindas proprietates relatiuas, nihil superest cui munus assumendi, & hypostaticè terminandi naturam humanam competere possit; siquidem natura diuina, sic præcisa à subsistentiis relatiuis, non habet aliquam subsistentiam communem, vt c. 3. huius libri ostendimus: quare fieri nequit quòd naturam humanam terminet hypostaticè, cum eiusmodi terminatio sit proprius, & formalis effectus solius subsistentiæ.

Dices, natura diuina præcisis personalitatibus, cũ sit infinitè perfecta, continet eminenter perfectioné subsistentiæ creatæ: ergo fieri potest, vt natura humana per eã subsistat. Verùm hoc nõ sequitur, quia agimus de subsistentia, per quam res formaliter subsistit; quod concipi non potest sine formali subsistentia: sicut neque quòd paries sit formaliter albus, sine formali albedine. Cùm ergo in natura diuina, vt sic, non habeat locum formalis subsistentia, repugnat quòd natura humana per illam formaliter subsistat.

Quæret aliquis, an si esset in Deo subsistentia communis, posset natura humana per eam

terminari hypostaticè. Respondeo 1. in data hypothesi, posse naturam humanam eo sensu à diuina terminari, vt per eam subsisteret; ratio est, quia substantia illa absoluta esset infinita in ratione subsistentiæ, & per eam Deus ipse subsisteret. Quidni ergo per eandem posset natura humana subsistere? Confirmatur, nam subsistentia personalis seorsum spectata, potest sustentare humanitatem, vt fides docet, ergo idem posset subsistentia absoluta, si in Deo existeret.

Respondeo 2. humanitatem in dicto casu, non constituendam in ratione personæ; siquidem subsistentia illa communis non plus posset cum natura humana, quàm cum diuina; atqui non constitueret personam cum natura diuina, quia persona est suppositum rationale, & incommunicabile cuiuis alteri supposito, natura autem diuina, etiam vt affecta communi subsistentia, communicaretur tribus suppositis, seu personis distinctis, ergo eadem non posset cum natura humana personam constituere, hæc enim vt affecta tali subsistentia esset communicabilis tribus personis.

Dices, ergo in ea hypothesi esset hic homo subsistens, qui tamen non esset persona, quod videtur repugnãs. Verum id nõ magis repugnaret in homine, quàm in Deo, qui in dicta hypothesi esset hic Deus subsistens per subsistentiã communem, nec tamen vt sic esset persona. Dico vt sic, nam cum subsistentia communis non distinguatur à relatiuis, hic Deus à parte rei esset tres personæ, quod similiter de hoc homine in dicto casu dicendum esset.

Reso

Resolutio IV. Non potest hypostaticè assumi natura habens propriam hypostasim, eamque retinens] Probatur 1 quia Patres antiqui disputantes contra Nestorium, in Christo duas personas admittentem, illum ea ratione vrgebant, quod humana Christi natura verè subsisteret per subsistentiam Verbi; at hæc ratio nullius fuisset momēti, si natura illa potuisset simul terminari propria personalitate, & Verbi subsistētia.

Probatur 2. quia duo contradictoria non possunt simul dici de eodem, at si Verbum assumeret, & terminaret naturam habentem propriam hypostasim, sequeretur naturam illam existere per se, & non existere per se, quæ duo sunt contradictoria: siquidē per se existere nihil est aliud, quàm existere in se seorsim à quocumque alio supposito extraneo, at verò non existere per se est esse coniunctum cum aliquo supposito extraneo, & existere dependenter ab illo: in eo autem aperta est repugnantia, quod res eadem in se existat separatim ab omni supposito extraneo, & quod simul coniuncta sit alicui supposito extraneo, eique inexistat.

Dices, natura diuina subsistens per subsistentiam Patris, vlteriùs terminari potest per subsistentiam Filij, & Spiritus sancti: Cur ergo eodem modo non poterit natura propriam habens subsistentiam, terminari alieno? Respondeo causam esse, quod tres subsistentiæ relatiuæ sint propriæ naturæ diuinæ, eique connaturales: quare per illas non habet vt sit in se, simulque in alio, sed tantum vt in se existat: at natura quæ haberet

propriam

propriam ſubſiſtentiam cum aliena, eſſet ſimul in ſe, & in alio.

Reſolutio V. Materia: & forma ſubſtantialis corporea ſeorſim à perſona diuina aſſumi poſſunt, itemque partes integrantes, non tamen accidens reale. Prima pars probatur 1. quia ex communiori, & longè probabiliori ſententia, materia habet propriam ſubſiſtentiam, quare ea priuari poteſt, & ita aſſumi ad vnionem hypoſtaticam; cum in hoc nulla appareat repugnantia, neque ratio efficax afferri poſſit, cur id quod eſt capax propriæ ſubſiſtētię, nō ſit diuinitus capax alienę.

Dices, materia cùm ſit pura potentia, non poteſt exiſtere ſine forma, ergo neque aſſumi ſe ſola, & extra compoſitum. Reſpondeo antecedens falſum eſſe, agendo, de potentia abſoluta, vt ſupponimus ex meliori Philoſophia; & quamuis totū concederetur, poſſet nihilominus materia aſſumi per ſe, non aſſumendo formam, vel compoſitum.

Secunda pars oſtenditur, nam vel forma materialis habet propriam ſubſiſtentiam, vel non habet; ſi habet, dubitari nequit quin diuinitus eâ priuari poſſit, & conſequenter à diuina terminari ſi verò eâ caret, cùm ſit ſubſtantia, non repugnat quin poſſit diuinitus accipere modum ſubſiſtendi extra compoſitum, ac proinde poterit perſona diuina, per propriam ſubſiſtentiam defectum eiuſmodi ſubſiſtentiæ ſupplere.

Dices, ſi forma materialis habet propriam ſubſiſtentiam, ea eſt partialis & incompleta, qualis à Verbo ſuppleri non poteſt. Verùm ſi hoc ita eſſet, ſequeretur Verbum non fuiſ-
ſe

ſe vnitum animæ Chriſti, in triduo mortis, quia cùm in ſuo eſſe ſit incompleta, non niſi ſubſiſtentiam incompletam habere poteſt.

Tertia pars ſuadetur, quia partes integrantes ſunt ſubſtantiales, ergo ſunt capaces propriæ ſubſiſtētiæ, adeóque & alienæ. Confirmatur, nam ex ſupradictis, Verbum aſſumpſit ſanguinem, eique fuit vnitum hypoſtaticè, etiam in triduo mortis, quo tempore ſanguis ille extra venas effuſus erat: non ergo repugnat quòd partes integrantes aſſumantur ad vnitatem ſuppoſiti.

Quarta denique pars ea ratione ſuadetur, quia illud nō eſt capax ſubſiſtentiæ alienæ, quod propriam habere nequit; atqui accidens non eſt capax ſubſiſtentiæ propriæ, cum ſubſiſtentia ſit modus ſubſtantialis, qui non niſi ſubſiſtentiæ conuenit, ergo neque per ſubſiſtentiam alienam terminari poteſt. Confirmatur, quia minus difficile eſt, quod res aliqua habeat propriam & connaturalem ſubſiſtentiam, quàm quòd per diuinam terminetur; at effici nequit quòd accidens habeat ſubſtentiam propriam, ſicut neque quod ſubſtantia inhæreat, ergo, &c.

Dices 1. accidens ſeparatum à ſubiecto habet modum poſitiuum per ſe exiſtendi, cum tunc per ſe exiſtat ad modum ſubſtantiæ, ergo poterit Deus talem modum auferre ab accidēte, vel eum impedire, & per propriam ſubſiſtētiam illius abſentiam ſupplere. Reſpondeo, ſiue accidenti ſeparato detur modus poſitiuus per ſe exiſtendi, ſiue non, de quo alibi agetur, accidens non poſſe habere modum per ſe exiſtendi ſubſtantialem, qualem hîc inquirimus: ac proinde

proinde non posse talem modum suppleri per subsistentiam Verbi, quæ est substantialis.

Dices 2. cum dependentia accidẽtis à subiecto sit extrinseca, ea potest à Verbo suppleri ablatis imperfectionibus: ergo etsi Verbum nequeat sustentare, accidens per modum subiecti, potest illud substentare per modum suppositi. Non sequitur, quia ipsum accidens talis sustentationis non est capax; quare satis est quod Verbum in genere causæ efficientis, dependentiam subiecti in eo supplere possit, vt fit in Eucharistia.

Resolutio VI. Persona creata naturaliter non potest alienam naturam terminare, probabile tamen videtur eam id posse supernaturaliter.] Prior pars probatur, tum quia suppositum creatum non potest terminare alienam naturam, quin hæc destituatur proprio supposito, hoc autem naturaliter fieri non potest; tum quia mysterium Incarnationis ab omnibus suspicitur vt stupendum, & maximè supernaturale, quod non ita esset, si non modo persona diuina, sed etiam creata posset alienam naturam assumere. Tum denique, quia si quæ persona creata posset alienam naturam terminare maximè Angelica, at hoc non, quia vt aliàs diximus, Angeli non possunt naturæ viribus res naturales immutare, nisi quoad motum localem.

Dices, Tertullianus, & Origenes existimant Angelos interdum assumpsisse corpora. Respondeo, vel eos non loqui de vnione hypostatica, vel decipi, si putant de facto eam esse peractam, aut natùraliter posse fieri.

Posterior pars suadetur; Nam Deus id omne

subſiſtentiam ſupp.euit: ordine igitur executionis, prius partes illæ aſſumptæ ſunt, quàm inter ſe vnitæ, adeóque prius quàm exiſteret aut aſſumpta eſſet humanitas. Confirmatur, nam ſi humanitas per ſe primò, quoad executionem aſſumpta eſt, & partes non niſi ratione illius; planè ſequitur, ablata vnione Verbi cum ipſa humanitate deſtrui etiam vnionem illius cum corpore, & anima, cuius tamen oppoſitum in triduo mortis Chriſti contigit.

CAPVT XIII.

De nonnullis quæ circa vnionem hypoſtaticam de poſſibili conſiderari poſſunt.

Reſolutio I. Alia natura rationalis ſpecie ab humana diſtincta, nempe Angelica, itemq; irrationalis, verbi cauſa, Aquilæ aut Leonis, à Verbo hypoſtaticè aſſumi potuit.] Prior pars eſt communis contra Albertum Magnum; poteſtque probari tum ex Paulo, qui cum ad Hebræos 5. ait, Verbum non apprehendiſſe Angelos, ſed ſemen Abrahæ, ſatis indicat, vnionem perſonalem Verbi cum natura Angelica, eſſe poſſibilem, tum quia ſi Verbum potuit impedire, quominus ſuppoſitum reſultaret in natura humana, eamque ſibi copulare, quidni idem præſtare potuit in natura Angelica?

Dices, natura Angelica non diſtinguitur ab ipſius ſuppoſito, quare ſi ea aſſumeretur, conſequenter aſſumeretur illius ſuppoſitum, quod impoſſibile eſt. Verum diſtinctio modalis ſufficit, vt ſuppoſitum poſſit à natura Angeli

Angeli aut tolli, aut impediri, vt fit in anima rationali à Verbo assumpta.

Posterior etiam pars est communis contra Alensem, Bonauenturam, & paucos alios, probaturque hac ratione, quia non minus natura irrationalis potest ex se priuari propria subsistentia, quàm rationalis, & aliunde Verbum non habet minorem vim ad vnam substentādā, quàm aliam. Confirmatur, quia Verbum sibi vniuit corpus humanum, illudque terminauit etiam in triduo mortis, ergo à pari, vel à fortiori, potuit vniri hypostaticè alicui naturæ irrationali, præsertim viuenti, cum hæc, vt sic, ratione præstantioris formæ, sit nobilior mortuo hominis corpore.

Dices 1. natura irrationalis non potest videre Deum, ergo nec illi hypostaticè vniri. Non sequitur, quia videre Deum dicit actum vitalem intellectus, qui non competit nisi intellectu præditis: terminari verò dicit existentiam in alio, quod dici potest de re quæ intellectu caret, vt patet in Christi corpore mortuo.

Dices 2. illud fieri non potest, quod maximè dedecet sapientiam Dei, quale est quòd persona diuina vniatur naturæ irrationali, quia sic Deus esset brutum. Resp. etsi iuxta sapientiam humanam indecens videatur, quòd Deus assumat naturam bruti, ipse tamen ad id posset moueri variis rationibus nobis ignotis, & ex infinito suæ sapientiæ thesauro depromptis, & quamuis in ea hypothesi esset communicatio idiomatum inter Deum, & naturam assumptam, modestè tamen & verecundè vt tantam maiestatem

M 5 decet,

decet, hac in re loquendum, & juxta consilium Caietani, sententia quidem tenenda, sed lingua cohibenda.

Resolutio II. Verbum diuinum potuit simul duas naturas assumere & duæ personæ eandem.] Prior pars probatur, quia de fide est Verbum diuinum habere potentiã terminandi hypostaticè aliquam naturam creatam; cum sic terminet humanitatem quam assumpsit. Dici autem nequit, quòd talis potentia sit exhausta ab humanitate, aut quòd sit finita, & ab aliqua natura creata exhauriri possit; quare nihil vetat, quin Verbum assumpta vna humanitate, sibi aliam humanitatem vnire possit; imò & aliam naturam specie distinctam, verbi causa, Angelicam.

Dices, repugnat ex parte naturarum, quia sequeretur eundem esse hominem, & Angelum. Verum hoc non magis repugnat, quàm eundem esse hominem, & Deum; siquidem illa identitas est suppositi, non naturæ.

Hîc duę occurrunt difficultates, magis ad modum loquendi, quàm ad rem ipsam spectantes. Altera est, an Verbũ, si assumeret duas humanitates, esset, duo homines. Communis responsio est negatiua, quia nomen illud, homo duo significat, nempe humanitatẽ, & subsistentiã; quare vt dicantur duo homines, non requiritur tantum, vt sit duplex humanitas, sed etiam duplex suppositum: quia ergo in dicto casu non esset nisi vnum suppositum, Verbũ non diceretur duo homines, sed vnus homo cum duplici humanitate.

Altera difficultas est, an si Verbum assumeret duas humanitates, quod illi conueniret per se secun

ſecundũ vnã, illi conueniret etiã per ſe ſecundũ aliam. Reſpondeo negatiuè, nam in eo caſu duæ illæ humanitates nonniſi per accidens inter ſe coniũgerentur, ſicut muſicus & Philoſophus per accidẽs cõiunguntur in eodẽ homine; ergo ſicut id quod per ſe cõuenit homini, vt muſicus eſt, conuenit illi tãtũ per accidens, ſub ea ratione qua eſt Philoſophus; ita quod per ſe Verbo cõueniret, vt ſubſiſtenti in vna humanitate, nõ niſi per accidẽs illi cõueniret, vt ſubſiſtẽti in altera.

Poſterior pars non videtur adeò certa, vt probabilior tamen communiter defenditur, quia perſonæ diuinæ id omne poſſunt, quod non inuoluit contradictionem: at hoc non inuoluit, ſiue ex parte perſonarum, cum ſingulæ habeant potentiam infinitam in rationem terminandi, ſiue ex parte naturæ; ea enim eſt æqualiter in potentia obedientiali, reſpectu omnium perſonarum, ergo, &c.

Dices, 1. natura habens propriam ſubſiſtentiã, non poteſt recipere alienã, ex infrà dicendis: ergo ſimiliter duæ perſonæ diuinæ non poſſunt eandẽ humanitatem aſſumere. Reſpondeo non ſequi; & ratio diſcriminis eſt, quia natura habẽs propriã ſubſiſtentiã, per ſe exiſtit; At per ſe non exiſteret, ſi alteri inexiſteret; quare nequit ſimul habere propriam ſubſiſtentiam & alienam. Non repugnat autem quòd natura carens propriâ ſubſiſtentiâ, adeóque per ſe non exiſtẽs duobus inexiſtat, & ab iis ſuſtentetur.

Dices 2. Anſelmum lib. 2. cur Deus homo, cap. 9. affirmare, impoſſibile eſſe quòd plures perſonæ vnum eundemque hominem aſſu-

mant, vbi per hominem intelligit humanitatem, cum nequidem vna persona diuina possit hominem assumere. Respondeo, Anselmum tantum velle non posse plures personas eandem humanitatem assumere, in vnitatem personæ; quod certissimum est; quia etsi assumerent, illæ personæ manerent distinctæ inter se, neque in vnam personam coalescerent.

Resolutio III. Abstractis per intellectum personalitatibus, natura diuina non potest assumere humanitatem.] Probatur, quia si à natura, vt iam existit, præscindas proprietates relatiuas, nihil superest cui munus assumendi, & hypostaticè terminandi naturam humanam competere possit; siquidem natura diuina, sic præcisa à subsistentiis relatiuis, non habet aliquam subsistentiam communem, vt c. 3. huius libri ostendimus: quare fieri nequit quòd naturam humanam terminet hypostaticè, cum eiusmodi terminatio sit proprius, & formalis effectus solius subsistentiæ.

Dices, natura diuina præcisis personalitatibus, cũ sit infinitè perfecta, continet eminenter perfectionẽ subsistentiæ creatæ: ergo fieri potest, vt natura humana per eã subsistat. Verùm hoc nõ sequitur, quia agimus de subsistentia, per quam res formaliter subsistit; quod concipi non potest sine formali subsistentia: sicut neque quòd paries sit formaliter albus, sine formali albedine. Cùm ergo in natura diuina, vt sic, non habeat locum formalis subsistentia, repugnat quòd natura humana per illam formaliter subsistat.

Quæret aliquis, an si esset in Deo subsistentia communis, posset natura humana per eam

terminari hypostaticè. Respondeo 1. in data hypothesi, posse naturam humanam eo sensu à diuina terminari, vt per eam subsisteret; ratio est, quia substantia illa absoluta esset infinita in ratione subsistentiæ, & per eam Deus ipse subsisteret. Quidni ergo per eandem posset natura humana subsistere? Confirmatur, nam subsistentia personalis seorsum spectata, potest sustentare humanitatem, vt fides docet, ergo idem posset subsistentia absoluta, si in Deo existeret.

Respondeo 2. humanitatem in dicto casu, non constituendam in ratione personæ; siquidem subsistentia illa communis non plus posset cum natura humana, quàm cum diuina; atqui non constitueret personam cum natura diuina, quia persona est suppositum rationale, & incommunicabile cuiuis alteri supposito, natura autem diuina, etiam vt affecta communi subsistentia, communicaretur tribus suppositis, seu personis distinctis, ergo eadem non posset cum natura humana personam constituere, hæc enim vt affecta tali subsistentia esset communicabilis tribus personis.

Dices, ergo in ea hypothesi esset hic homo subsistens, qui tamen non esset persona, quod videtur repugnās. Verum id nō magis repugnaret in homine, quàm in Deo, qui in dicta hypothesi esset hic Deus subsistens per subsistentiā communem, nec tamen vt sic esset persona. Dico vt sic, nam cùm subsistentia communis non distinguatur à relatiuis, hic Deus à parte rei esset tres personæ, quod similiter de hoc homine in dicto casu dicendum esset.

Reso

Resolutio IV. Non potest hypostaticè assumi natura habens propriam hypostasim, eamque retinens] Probatur 1 quia Patres antiqui disputantes contra Nestorium, in Christo duas personas admittentem, illum ea ratione vrgebant, quod humana Christi natura verè subsisteret per subsistentiam Verbi; at hæc ratio nullius fuisset momēti, si natura illa potuisset simul terminari propria personalitate, & Verbi subsistētia.

Probatur 2. quia duo contradictoria non possunt simul dici de eodem, at si Verbum assumeret, & terminaret naturam habentem propriam hypostasim, sequeretur naturam illam existere per se, & non existere per se, quæ duo sunt contradictoria: siquidē per se existere nihil est aliud, quàm existere in se seorsim à quocumque alio supposito extraneo, at verò non existere per se est esse coniunctum cum aliquo supposito extraneo, & existere dependenter ab illo: in eo autem aperta est repugnantia, quod res eadem in se existat separatim ab omni supposito extraneo, & quod simul coniuncta sit alicui supposito extraneo, eique inexistat.

Dices, natura diuina subsistens per subsistentiam Patris, vlteriùs terminari potest per subsistentiam Filij, & Spiritus sancti: Cur ergo eodem modo non poterit natura propriam habens subsistentiam, terminari alieno? Respondeo causam esse, quod tres subsistentiæ relatiuæ sint propriæ naturæ diuinæ, eique connaturales: quare per illas non habet vt sit in se, simulque in alio, sed tantum vt in se existat: at natura quæ haberet

propriam

propriam ſubſiſtentiam cum aliena, eſſet ſimul in ſe;& in alio.

Reſolutio V. Materia: & forma ſubſtantialis corporea ſeorſim à perſona diuina aſſumi poſſunt, itemque partes integrantes, non tamen accidens reale. Prima pars probatur 1. quia ex communiori, & longè probabiliori ſententia, materia habet propriam ſubſiſtentiam, quare ea priuari poteſt, & ita aſſumi ad vnionem hypoſtaticam; cum in hoc nulla appareat repugnantia, neque ratio efficax afferri poſſit, cur id quod eſt capax propriæ ſubſiſtẽtię, nõ ſit diuinitus capax alienę.

Dices, materia cùm ſit pura potentia, non poteſt exiſtere ſine forma, ergo neque aſſumi ſe ſola, & extra compoſitum. Reſpondeo antecedens falſum eſſe, agendo, de potentia abſoluta, vt ſupponimus ex meliori Philoſophia; & quamuis totũ concederetur, poſſet nihilominus materia aſſumi per ſe, non aſſumendo formam, vel compoſitum.

Secunda pars oſtenditur, nam vel forma materialis habet propriam ſubſiſtentiam, vel non habet; ſi habet, dubitari nequit quin diuinitus eâ priuari poſſit, & conſequenter à diuina terminari ſi verò eâ caret, cùm ſit ſubſtantia, non repugnat quin poſſit diuinitus accipere modum ſubſiſtendi extra compoſitum, ac proinde poterit perſona diuina, per propriam ſubſiſtentiam defectum eiuſmodi ſubſiſtentiæ ſupplere.

Dices, ſi forma materialis habet propriam ſubſiſtentiam, ea eſt partialis & incompleta, qualis à Verbo ſuppleri non poteſt. Verùm ſi hoc ita eſſet, ſequeretur Verbum non fuiſſe

ſe vnitum animæ Chriſti, in triduo mortis, quia cùm in ſuo eſſe ſit incompleta, non niſi ſubſiſtentiam incompletam habere poteſt.

Tertia pars ſuadetur, quia partes integrantes ſunt ſubſtantiales, ergo ſunt capaces propriæ ſubſiſtẽtiæ, adeóque & alienæ. Confirmatur, nam ex ſupradictis, Verbum aſſumpſit ſanguinem, eique fuit vnitum hypoſtaticè, etiam in triduo mortis, quo tempore ſanguis ille extra venas effuſus erat: non ergo repugnat quòd partes integrantes aſſumantur ad vnitatem ſuppoſiti.

Quarta denique pars ea ratione ſuadetur, quia illud nõ eſt capax ſubſiſtentiæ alienæ, quod propriam habere nequit; atqui accidens non eſt capax ſubſiſtentiæ propriæ, cum ſubſiſtentia ſit modus ſubſtantialis, qui non niſi ſubſiſtentiæ conuenit, ergo neque per ſubſiſtentiam alienam terminari poteſt. Confirmatur, quia minus difficile eſt, quod res aliqua habeat propriam & connaturalem ſubſiſtentiam, quàm quòd per diuinam terminetur; at effici nequit quòd accidens habeat ſubſtentiam propriam, ſicut neque quod ſubſtantia inhæreat, ergo, &c.

Dices 1. accidens ſeparatum à ſubiecto habet modum poſitiuum per ſe exiſtendi, cum tunc per ſe exiſtat ad modum ſubſtantiæ, ergo poterit Deus talem modum auferre ab accidẽte, vel eum impedire, & per propriam ſubſiſtẽtiam illius abſentiam supplere. Reſpondeo, ſiue accidenti ſeparato detur modus poſitiuus per ſe exiſtendi, ſiue non, de quo alibi agetur, accidens non poſſe habere modum per ſe exiſtendi ſubſtantialem, qualem hîc inquirimus: ac proinde

proinde non posse talem modum suppleri per subsistentiam Verbi, quæ est substantialis.

Dices 2. cum dependentia accidētis à subiecto sit extrinseca, ea potest à Verbo suppleri ablatis imperfectionibus: ergo etsi Verbum nequeat sustentare, accidens per modum subiecti, potest illud substentare per modum suppositi. Non sequitur, quia ipsum accidens talis sustentationis non est capax; quare satis est quod Verbum in genere causæ efficientis, dependentiam subiecti in eo supplere possit, vt fit in Eucharistia.

Resolutio VI. Persona creata naturaliter non potest alienam naturam terminare, probabile tamen videtur eam id posse supernaturaliter.] Prior pars probatur, tum quia suppositum creatum non potest terminare alienam naturam, quin hæc destituatur proprio supposito, hoc autem naturaliter fieri non potest; tum quia mysterium Incarnationis ab omnibus suspicitur vt stupendum, & maximè supernaturale, quod non ita esset, si non modo persona diuina, sed etiam creata posset alienam naturam assumere. Tum denique, quia si quæ persona creata posset alienam naturam terminare maximè Angelica, at hoc non, quia vt aliàs diximus, Angeli non possunt naturæ viribus res naturales immutare, nisi quoad motum localem.

Dices, Tertullianus, & Origenes existimant Angelos interdum assumpsisse corpora. Respondeo, vel eos non loqui de vnione hypostatica, vel decipi, si putant de facto eam esse peractam, aut naturaliter posse fieri.

Posterior pars suadetur; Nam Deus id omne

ne potest, quòd non implicat contradictionem; at quòd natura creata supernaturaliter termine-tur à supposito creato, id non implicat contra-dictionem, siue ex parte naturæ, siue ex parte suppositi, vt patebit ex solutione obiectionum; ergo id Deo denegandum non est. Confirma-tur, nam potest Deus naturam, verbi causa, Petri priuare propria subsistentia, eamque intimè coniungere supposito Gabrielis, quidni ergo po-terit efficere vt ab illo terminetur? Id sanè non videtur operosius, quàm quòd Deus corpus Petri intimè coniungat Paulo, simulque efficiat vt ab illius anima informetur.

Dices 1. si Angelus potest terminare duas na-turas, poterit decem, & centum, imò & infinitas. Respondeo posse, supposito quod sufficienter sit illis præsens, sicut poterit anima informare infinita corpora, si ipsi commensurentur quoad locum.

Dices 2. omnis modus intrinsecus rei creatæ vnam tantùm rem potest afficere, eam nimirum cum quia identificatur: ergo suppositum crea-tum, cum sit modus, non potest nisi propriam naturam afficere. Respondeo etsi non possit alienam naturam intrinsecè afficere, & modifi-care, poterit tamen eam terminare extrinsecè, & hypostaticè. Et sanè cum Verbum diuinum non afficiat intrinsecè naturam humanam, neque cũ ea identificetur, & tamen illam verè, & hyposta-ticè terminet, hinc manifestum relinquitur, ex eo quòd suppositum creatum non potest intrin-secè modificare alienam naturam, & cum ea identificari, non sequi quòd nequeat illam ter-minare hypostaticè.

Dices

Dices 3. si hæc vera essent, posset hypostasis Petri, eo mortuo, conseruari in natura Pauli superstite; quod admitti nequit. Non sequitur; quia Petrus non destitueretur proprio supposito, etsi per illud naturam Pauli terminaret.

CAPVT XIV.

De causis Incarnationis.

RESolutio I. Ex vi præsentis decreti Verbũ non assumpsisset carnem, si homo non peccasset.] Probatur, nam ablato vnico motiuo alicuius decreti, tollitur decretum: Atqui vnicum motiuum instituendæ Incarnationis fuit redemptio hominum à peccato, ergo si homo non peccasset, adeóque redemptione non eguisset, Verbum non fuisset incarnatum, ex vi præsentis decreti. Minor probatur 1. ex Script. quæ variis locis inculcat, Christum venisse in mundum vt à peccatis nos liberaret, vt cum dicitur Rom 4. Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostrã: & 2. ad Titum, Dedit semetipsum pro nobis, vt nos redimeret ab omni iniquitate. Aliunde verò Script. non assignat aliud motiuum à præcedenti distinctum, propter quod Christus venerit; quare, nisi gratis diuinare velis, dicendum est Christum venisse propter solam redemptionem hominum, ac proinde eum aliàs non venturum. Neque dicas Christum non tantùm esse nostrum Redemptorem, sed etiam Doctorem, Legislatorem, Pontificem, &c. hæc enim & similia ad finem redemptionis pertinent.

Secundò

Secundò eadem minor probatur ex Patribus, qui non modò docent Christum venisse propter redemptionem hominum, sed etiam perspicuè tradunt eum aliàs non venturum: Ita Irenæ.l. 5. c. 14. dicens, Si non haberet caro saluari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset Ita Ambr.l.de mysterio Incarnationis c. 6. his verbis, Nam quæ erat causa Incarnationis, nisi vt caro quæ peccauerat, per se redimeretur? ac si diceret nulla. Ita August. ser. 8. de verbis Apostoli dicens, Si homo non periisset, Filius hominis non venisset. Ita alij plerique, quorum verba à recentioribus passim afferuntur.

Respondent aliqui, Patres intelligendos esse de aduentu Christi in carne passibili, atque adeò de Incarnatione quoad modum, non quoad substantiam illius; sed hoc gratis dicitur, nam Patres apertè docent, solam redemptionem hominum esse causam, cur Verbum caro factum sit, cur humanitatem susceperit, cur ad nos venerit, &c. quæ & similia non nisi de ipsa substantia Incarnationis intelligi possunt. Confirmatur, nam immeritò & mendaciter diceretur, Christum non venturum Adamo non peccante, si verè tunc venturus erat, etsi non esset venturus hoc modo, nempe vt passibilis.

Dices 1. Christus primum locum habuit in mente Dei, vt colligitur ex verbis illis Prouerb. 8. Dominus possedit me in initio viarum suarum: & ex illis Coloss. 1. Qui est imago Dei inuisibilis, primogenitus omnis creaturæ. Priùs ergo decreta fuit Incarnatio, quàm præuisum peccatum Adæ, & independenter

denter ab illo Verùm hæc teſtimonia non vrgent, quia vt demus primum de Sapientia incarnata, ſeu de Chriſto intelligi,ex eo tantum colligendum erit, Chriſtum à Deo conſtitutum principium viarum ſuarum, ad opera ſua reſtauranda,& reficienda,vt ex lectione 70. Patrumque interpretatione non obſcurè ſumitur, ac proinde Incarnationem ad redemptionem hominum,in qua præſertim reſtauratio illa cõſiſtit,tanquam ad finem ordinatum eſſe. Vt etiã demus ſecundum teſtimonium intelligi de Chriſto vt homine,reſponderi poterit Chriſtum dici primogenitum omnis creaturæ, non quod priùs ſit præordinatus, quàm quæuis alia creatura,ſed quia eſt dignior, & excellentior omnibus creaturis propter perfectionem vnionis hypoſtaticæ.

Dices 2.ad maiorem Chriſti dignitatem ſpectat,quòd ſit primus prædeſtinatorum, aliique omnes,ſiue Angeli,ſiue homines ex illius meritis præuiſis ſint prædeſtinati:hoc autem ſtare nequit niſi priùs decreta ſit Incarnatio, quàm præuiſum peccatum Adæ, & independenter ab illo:cùm Angeli, itemque primi parentes ante peccati præuiſionem prædeſtinati fuerint.Reſponderi poteſt non eſſe tribuendam Chriſto perfectionem aliquam, quæ cum Scriptura ſacra & Patribus non ſatis cohæreat, ac proinde eum dici primum prædeſtinatorum latiori modo,ſiue quoad gloriam & dignitatem quomodo ſuperat omnes homines,& Angelos; ſiue quia aliquo modo in eos omnes influit, eſtque caput illorum,vt ex infrà dicendis conſtabit.

Accedit

Accedit quòd Christus aliter, & magis propriè dici potest primus omnium prædestinatorum, si agatur tantùm de hominibus prædestinatis; siquidem omnes posteri Adæ fuerunt electi ad gloriam ex ipsius meritis, licèt autem primi parentes fuerint electi ad gloriam, ante præuisionem peccati, & consequenter ante decretum Incarnationis, tamen ex meritis Christi gratia fuit ipsis restituta, ita vt nullam in cælo habeant partem gratiæ, aut gloriæ, quàm per Christum non acceperint.

Dices 3. si Incarnatio non est peracta nisi occasione peccati, sequitur eam non esse nisi bonũ occasionatum, quod de tanto mysterio dici non potest. Verùm, neganda est consequentia; quia vt Incarnatio rectè diceretur bonum duntaxat occasionatum, opus esset vt ea non esset volibilis nisi occasione peccati; at hoc falsum est, cum potuerit Deus instituere Incarnationem, etiam nullo præsupposito peccato.

Dices 4. Adamo fuit reuelata Incarnatio, & consequenter causa illius; at non fuit ei reuelatũ ipsius peccatum, quia magnum inde mœrorem concepisset, statui Innocentiæ contrarium: ergo Incarnatio non fuit primariò instituta ad liberandos homines à peccato, sed ob aliam causam Adæ reuelatam. Respondeo nullum esse inconueniens; quòd Deus Adæ reuelauerit incarnationem, & non particularem illius causam, quemadmodum Ioseph reuelata fuit futura illius exaltatio, & non venditio, cuius occasione ad eum honorem euectus est.

Dices 5. ordinatiè volens, priùs vult media fini

fini propinquiora, quàm remotiora: atqui Innatio est medium propinquius vltimo fini, qui est gloria diuina, quàm hominum redemptio. Respondeo maiorem veram esse de mediis, quæ sunt fini propinquiora, quoad vim mouendi, non autem de iis, quæ tantum sunt propinquiora, quoad entitatem, seu maiorem perfectionem, qualis est Incarnatio.

Resolutio II. Etsi Christus omnia peccata sufficienter deleuerit, dici tamen potest eum potius venisse ad delendum peccatum originale, quàm actuale.] Prima pars est certa, probaturque 1. ex Paulo Rom. 4. vbi ait, Christum traditum propter delicta nostra, & resurrexisse propter iustificationem nostram, at iustificatio est emundatio ab omnibus peccatis. Vnde ad Tit. 2. idem Apostolus ait, Christum seipsum dedisse pro nobis, vt nos redimeret ab iniquitate. 2. quia homines saluantur per Christum, at non saluarentur, si obnoxij essent peccatò originali, vel actuali, ergo Christus sufficienter vtrumque deleuit.

Secunda pars ostenditur, posita duplici hypothesi; altera est, Christum venturum ad tollendum peccatũ originale, etsi non fuissent actualia, ratio est, quia per peccatum originale tota natura humana corrupta est, & à beatitudine exclusa, quare vel propter solum illud peccatum venisset Christus, ne integra species humana corrueret, & in æternum damnaretur.

Altera hypothesis est, Christum minimè venturum si sola fuissent peccata actualia sine originali. Patres enim id non obscurè indicant, quando dicunt, si Adam non peccasset, Chri-

ſtum non venturum, cum peccatum originale ex peccato Adæ proceſſerit. Indicat etiam illud quod canit Eccleſia in benedictione cerei Paſchalis. O certè neceſſariū Adæ peccatum, quod Chriſti morte deletum eſt: hoc enim non rectè diceretur, ſi Chriſtus, Adamo non peccante, mortuus eſſet.

Ratio idem oſtendit, nam deficiente peccato originali, tota natura humana non deficeret à beatitudine, ſed ea maneret integra, aut in omnibus indiuiduis, vt aliqui putant, aut certè in multò maiori parte, vt dicunt alij, quare non obiiceretur Deo motiuum illud, quod de facto habuit ad inſtituendam Incarnationem.

Dices 1. ſi Chriſtus venit magis præcipuè ad liberandos homines à peccato originali, quàm ab actualibus, ſequitur eum potiùs veniſſe ad nos ſaluandos, quàm ad ſaluandos primos parentes, quia in iis non erat peccatum originale, ſed tantùm actuale. Reſpondeo id non ſequi, nam cum dicimus Chriſtum præſertim veniſſe, vt nos liberaret à peccato originali, non agimus de peccato originali, vt eſt præcisè in nobis; ſed quatenus coniunctum eſt cū peccato actuali primorū parentum, tanquā cum ſua radice, quare non ſequitur quòd Chriſtus etiam pro illis non venerit, æquè principaliter ac pro nobis.

Dices 2. multa afferri poſſe ad oſtendendum Chriſtum venturum; vel ob vnius hominis peccatum, vt eſt illud Pauli ad Galat. 2. Qui dilexit me, & tradidit ſemetipſum pro me. Quò refertur id quod narrat Dion. epiſt. ad Demophilum, Chriſtum apparuiſſe Carpo viro

viro ſanctiſſimo,eique dixiſſe,ſe paratum iterum mori pro hominibus dummodo ampliùs non peccarent.Verùm iſta non concludunt, non primum, quia Paulus vult tantùm oſtendere, Chriſtum de facto pro ipſius ſalute mortuum eſſe, quod certiſſimum eſt.Non etiam 2.quia Chriſtus iis verbis declarare tantùm voluit promptitudinem animi,qua ex ſe paratus erat iterum mori pro hominibus,ſi Deus id vellet. At ex his,aut ſimilibus non ſequitur quod Chriſtus venturus eſſet,vel propter peccatum vnius hominis.

Reſolutio III. Nulla creatura concurrit ad vnionem hypoſtaticam, tanquam cauſa phyſica illius ſiue principalis, ſiue inſtrumentalis; ſicut neque vlla præceſſit ad eam diſpoſitio ſiue phyſica,ſiue moralis] Hîc ſuppono Deum fuiſſe cauſam principalem efficientem dictæ vnionis, vt fides docet,reſque ipſa per ſe ſatis oſtendit. Item hoc opus eſſe totius Trinitatis, quia eſt opus ad extra.

Hoc ergo ſuppoſito,prima pars facilè probatur,tũ quia Concilia,& Patres, nullam aſſignant cauſã incarnationis præter Deũ,tũ quia cũ hoc myſterium ſit prorſus ſupernaturale, immeritò quis diceret,rem aliquam naturalis ordinis propria virtute,vt cauſam principalem ad illud cõcurriſſe;dicere autem virtutem,ſupernaturalem tali effectui proportionatam, alicui creaturæ conceſſam eſſe de facto,hoc eſt gratis diuinare, cùm nulla eiuſmodi cauſa indicari poſſit.

Secunda pars oſtenditur, quia ſi creatura aliqua de facto concurrit ad prædictam vnionem, tanquam inſtrumentum phyſicum il-

 lius,

lius, ea est B. Virgo, nulla enim alia cum probabili fundamento assignari potest; at hoc dici nequit, cùm ex Scriptura aut Patribus solùm constet, eam esse matrem Christi, quod verificari potest, etsi non concurrerit instrumentariò ad vnionem, sed tantùm eo modo naturali, quo aliç fœminæ concurrunt ad generationem prolis. Quo etiam sensu Patres interdum aiunt, per Virginem carnem iunctam esse Deo, quatenus nempe Virgo ad eam vnionem concurrit influxu materno, & non per modum instrumenti.

Tertia pars suadetur, tum quia humanitas non minùs per seipsam habet immediatè capacitatem, ad recipiendum modum vnionis cum Verbo, quàm si ei addatur aliqua dispositio physica, quæcunque sit; tùm quia nulla dispositio physica assignari potest in humanitate, quæ habeat formalem repugnantiam cum subsistentia illius naturali, & multo minùs quæ ex natura sua vim habeat eam vniendi alteri supposito, præsertim diuino.

Quarta deniq; pars ostenditur, quia inter naturam, & suppositum connaturale nulla dispositio moralis intercedere solet, ergo neque inter humanitatem, & Verbum admittenda est. Confirmatur, nam si quæ moralis dispositio in humanitate præcessit, ea maximè fuit gratia habitualis, aliæque qualitates supernaturales: at hoc dici non potest, cum dona gratiæ collata fuerint humanitati Christi, intuitu ipsius vnionis hypostaticæ.

Dices, non repugnat quòd talis dispositio præcesserit, ergo de facto præcessit, cum valde congruum sit, humanitatem Christi de-

centiori modo fuisse præparatam ad vnionem prædictam. Aliqui negant antecedens, quia natura debet priùs perfici substantialiter, quàm accidentaliter. Verum nil vetat quin de potentia absoluta, possit Deus eiusmodi ordinem immutare; quare admisso antecedente, negatur consequentia, quia magis congruum est, & naturis rerum consentaneum, vt natura priùs perficiatur substantialiter; quàm accidentaliter.

Resolutio IV. Nec humanitas Christi, nec ipse Christus meruit de facto Incarnationem.] Prior pars probatur, tum ex Augustino, lib. de prædestinatione SS. cap. 15. aliisque locis vbi egregiè exemplo humanitatis Christi, gratis ad vnionem hypostaticam electæ probat contra Semipelagianos, gratuitam hominum electionem ad gratiam; tum quia si Christi humanitas meruit Incarnationem, hoc factum est per opera antecedentia vnionem vel tempore, vel natura: at primum dici nequit, quia eodem instanti temporis humanitas Christe fuit producta, & Verbo vnita: nec secundum, quia Verbum priùs naturâ erat vnitum corpori, & animmæ, quàm esset humanitas. Et quamuis ipsa humanitas esset prior vnione ad Verbum, neq; sic eam mereretur de facto, tum quia de lege communi, res non agunt donec completæ sint substantialiter, etsi de potentia absoluta, pro eo statu agere possint; tum quia humanitas non mereretur nisi per gratiam, at nulla ipsi gratia concessa fuit, nisi post vnionem, & ex vi illius.

Posterior pars ostenditur; quia principium

meriti non cadit ſub meritum, ſaltem de lege ordinaria;atqui vnio fuit in Chriſto principium totius meriti, ergo illam de facto non meruit. Neque refert illud Pſal. 44. Dilexiſti iuſtitiam, & odiſti iniquitatem, propterea vnxit te Deus: ſenſus enim eſt, quia dilexiſti iuſtitiam, Deus tibi maiora gaudia in reſurrectione, & gloria contulit, quàm tuis participibus.

Eſt autem dubium non leue, an Chriſtus abſolutè potuerit mereri Incarnationem, per opera eam ſubſequentia. Non pauci hocce tempore negant, alij affirmant, quod videtur probabilius; tum quia non eſt denegandum potentiæ Dei abſolutæ; niſi id in quo aperta eſt repugnantia, qualis hic non apparet; tum quia merita Chriſti ex ſe ſunt valoris infiniti, atque adeò ex ſe ſufficiunt ad promerendum quodcunque præmium: aliunde verò nil vetat, quin potuerit Deus decernere Incarnationem, propter merita Chriſti futura, & in præmium illorum, cùm ſuppoſitâ ſcientiâ conditionatâ in eo ſigno in quo decreta eſt Incarnatio, merita Chriſti viderentur vt abſolutè futura.

Dices 1. principiũ meriti nõ cadit ſub meritũ, ex cõmuni ſentẽtia, at Incarnatio eſt principium meriti in Chriſto, ergo Chriſtus eã mereri non poteſt. Confirmatur, nã ideo homo non poteſt mereri gratiã habitualẽ, quia illa eſt in eo principium meriti. Reſp. principium meriti de lege ordinaria non poſſe cadere ſub meritum, poſſe autẽ de potẽtia abſoluta, iuxta quã nõ repugnat hominem mereri gratiã, per opera ex eã orta.

Dices 2. Repugnat quòd duæ res ſint ſibi inuicem cauſæ, at ſi Chriſtus mereretur in-

carnationem, per opera illam subsequentia, sequeretur incarnationē esse causam illorum operum & hæc esse causam incarnationis. Respondeo maiorem veram esse in eodem genere causæ, quod tunc non contingeret, nam incarnatio influit in opera tribuendo iis valorem, per modum causæ efficientis, & formalis, opera verò mouerent Deum, vt eorum intuitu ipsam incarnationem perficeret.

Resolutio V. Antiqui Patres non meruerunt siue de condigno, siue de cōgruo, incarnationē. Ratio generalis est, quia de lege ordinaria principium meriti non cadit sub meritum, siue de condigno, siue de congruo, atqui Incarnatio erat prīcipiū totius meriti, tam de cōdigno, quàm de congruo, in antiquis Patribus; cum illi gratiam per quam merebantur, non acceperint nisi ex meritis Christi præuisis, ergo non meruerunt incarnationē, siue de cōdigno, siue de congruo.

Speciatim verò quòd eam non meruerint de condigno, probatur, tum quia de lege ordinaria purus homo non meretur de condigno aliis, sed tantum sibi, tum quia Patres antiqui bonis operibus merebantur de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ, quod præmium erat commensuratum eorum meritis, quæ proinde ad vnionem hypostaticam, a iudve præmium non extendebantur.

Imò, quia si purus homo posset de condigno mereri incarnationem, sequeretur eum posse de condigno pro peccatis hominum satisfacere: quandoquidem mereretur ipsum Christum omnis gratiæ fontem, perfectum-

rum eximiæ dignitati matris Dei congruebat, esto talem dignitatem de condigno non promeruerit.

Dices 2. Beata Virgo meruit de condigno eam dispositionem, qua facta est digna Dei mater, ergo etiam meruit de condigno talem maternitatem. Respondeo negando antecedens, fuit enim disposita ad eam dignitatem, per varia auxilia, & priuilegia specialia gratis ei concessa. Negari etiam posse consequentia, cum fieri possit vt quis sit legitimè dispositus ad aliquam dignitatem, quam tamen gratis accipiat.

Secunda pars ostenditur, quia B. Virgo per varios eosque perfectissimos virtutum actus se disposuit vt Christum conciperet, nimirum maxima humilitate, amore feruentissimo, puritate interna & externa valde eximia, & obedientia verbis illis testata, Ecce ancilla Domini: ergo negandum non est, quin ex congruitate aliqua meruerit esse mater Dei. Confirmatur, nam ex communi sententia sumpta ex Genes. 22. Abraham meruit de congruo, vt Christus ex illius stirpe oriretur. Quidni ergo dicemus B. Virginē de congruo meruisse, vt esset mater Christi.

Dices, merita Virginis supponebant incarnationem, & hæc maternitatem: ergo non potuit Virgo mereri, vt esset mater Christi. Respondeo, incarnationem dicere præcisè vnionem Verbi cum hac humanitate, non autem illius assumptionem ex tali fœmina: atque adeò non supponere maternitatem. Quare intuitu incarnationis potuit Deus dare merita Virgini, per quæ se disponeret ad digni

dignitatem matris Christi.

Confirmatur hæc responsio, nam si dicamus Virginis maternitatem includi in ipsa Christi prædestinatione: cùm priùs Christus sit prædestinatus quàm præuisa sint illius merita, sequeretur apertè Virginem priùs fuisse electam vt esset mater Christi, quàm præuisa fuerint Christi merita; atque adeò electionem illius ad dignitatem matris, non fuisse factam ex Christi meritis, quòd certè affirmari non potest.

CAPVT XV.

De gratia Christi.

RESolutio I. Humanitas Christi fuit formaliter sancta, præcisa gratia habituali, nempe per ipsam vnionem hypostaticam.] Ratio est, quia eò ipsò quod Verbum eam assumpsit, & natura diuina fuit illi substantialiter vnita, facta est impeccabilis, Deoque gratissima, opera illius fuerunt infiniti valoris, fuitque digna quolibet dono supernaturali. Confirmatur, nam si humanitas est sancta per gratiam habitualem, quæ est quædã accidẽtaria participatio diuinitatis, quæq; illi tantũ accidẽtariò cõiuncta est, potiori iure dicendũ est eam sanctificari per Verbum diuinum, quod substantialiter est Deus, quodque nexum cum illa substantialem habet.

Dices 1. effectus formalis non potest esse sine causa formali, atqui esse sanctum est effectus formalis gratiæ habitualis. Vnde Trid. sess. 6. ait, formalẽ causam iustificationis esse inhærentem

rum eximiæ dignitati matris Dei congruebat, esto talem dignitatem de condigno non promeruerit.

Dices 2. Beata Virgo meruit de condigno eam dispositionem, qua facta est digna Dei mater, ergo etiam meruit de condigno talem maternitatem. Respondeo negando antecedens, fuit enim disposita ad eam dignitatem, per varia auxilia, & priuilegia specialia gratis ei concessa. Negari etiam posse consequentia, cum fieri possit vt quis sit legitimè dispositus ad aliquam dignitatem, quam tamen gratis accipiat.

Secunda pars ostenditur, quia B. Virgo per varios eosque perfectissimos virtutum actus se disposuit vt Christum conciperet, nimirum maxima humilitate, amore feruentissimo, puritate interna & externa valde eximia, & obedientia verbis illis testata, Ecce ancilla Domini: ergo negandum non est, quin ex congruitate aliqua meruerit esse mater Dei. Confirmatur, nam ex communi sententia sumpta ex Genes. 22. Abraham meruit de congruo, vt Christus ex illius stirpe oriretur. Quidni ergo dicemus B. Virginē de congruo meruisse, vt esset mater Christi.

Dices, merita Virginis supponebant incarnationem, & hæc maternitatem; ergo non potuit Virgo mereri, vt esset mater Christi. Respondeo, incarnationem dicere præcisè vnionem Verbi cum hac humanitate, non autem illius assumptionem ex tali fœmina: atque adeò non supponere maternitatem, Quare intuitu incarnationis potuit Deus dare merita Virgini, per quæ se disponeret ad digni

dignitatem matris Christi.

Confirmatur hæc responsio, nam si dicamus Virginis maternitatem includi in ipsa Christi prædestinatione: cùm priùs Christus sit prædestinatus quàm præuisa sint illius merita, sequeretur apertè Virginem priùs fuisse electam vt esset mater Christi, quàm præuisa fuerint Christi merita; atque adeò electionem illius ad dignitatem matris, non fuisse factam ex Christi meritis, quòd certè affirmari non potest.

CAPVT XV.

De gratia Christi.

RESolutio I. Humanitas Christi fuit formaliter sancta, præcisa gratia habituali, nempe per ipsam vnionem hypostaticam.] Ratio est, quia eò ipsò quod Verbum eam assumpsit, & natura diuina fuit illi substantialiter vnita, facta est impeccabilis, Deoque gratissima, opera illius fuerunt infiniti valoris, fuitque digna quolibet dono supernaturali. Confirmatur, nam si humanitas est sancta per gratiam habitualem, quæ est quædã accidẽtaria participatio diuinitatis, quæq; illi tantũ accidẽtariò cõiuncta est, potiori iure dicendũ est eam sanctificari per Verbum diuinum, quod substantialiter est Deus, quodque nexum cum illa substantialem habet.

Dices 1. effectus formalis non potest esse sine causa formali, atqui esse sanctum est effectus formalis gratiæ habitualis. Vnde Trid. sess. 6. ait, formalẽ causam iustificationis esse inhærentem

rum eximiæ dignitati matris Dei congruebat, esto talem dignitatem de condigno non promeruerit.

Dices 2. Beata Virgo meruit de condigno eam dispositionem, qua facta est digna Dei mater, ergo etiam meruit de condigno talem maternitatem. Respondeo negando antecedens, fuit enim disposita ad eam dignitatem, per varia auxilia, & priuilegia specialia gratis ei concessa. Negari etiam posse consequentia, cum fieri possit vt quis sit legitimè dispositus ad aliquam dignitatem, quam tamen gratis accipiat.

Secunda pars ostenditur, quia B. Virgo per varios eosque perfectissimos virtutum actus se disposuit vt Christum conciperet, nimirum maxima humilitate, amore feruentissimo, puritate interna & externa valde eximia, & obedientia verbis illis testata, Ecce ancilla Domini: ergo negandum non est, quin ex congruitate aliqua meruerit esse mater Dei. Confirmatur, nam ex communi sententia sumpta ex Genes. 22. Abraham meruit de congruo, vt Christus ex illius stirpe oriretur. Quidni ergo dicemus B. Virginē de congruo meruisse, vt esset mater Christi.

Dices, merita Virginis supponebant incarnationem, & hæc maternitatem; ergo non potuit Virgo mereri, vt esset mater Christi. Respondeo, incarnationem dicere præcisè vnionem Verbi cum hac humanitate, non autem illius assumptionem ex tali fœmina: atque adeò non supponere maternitatem, Quare intuitu incarnationis potuit Deus dare merita Virgini, per quæ se disponeret ad digni

dignitatem matris Christi.

Confirmatur hæc responsio, nam si dicamus Virginis maternitatem includi in ipsa Christi prædestinatione: cùm priùs Christus sit prædestinatus quàm præuisa sint illius merita, sequeretur apertè Virginem priùs fuisse electam vt esset mater Christi, quàm præuisa fuerint Christi merita; atque adeò electionem illius ad dignitatem matris, non fuisse factam ex Christi meritis, quòd certè affirmari non potest.

CAPVT XV.

De gratia Christi.

RESolutio I. Humanitas Christi fuit formaliter sancta, præcisa gratia habituali, nempe per ipsam vnionem hypostaticam.] Ratio est, quia eò ipsò quod Verbum eam assumpsit, & natura diuina fuit illi substantialiter vnita, facta est impeccabilis, Deoque gratissima, opera illius fuerunt infiniti valoris, fuitque digna quolibet dono supernaturali. Confirmatur, nam si humanitas est sancta per gratiam habitualem, quæ est quædã accidẽtaria participatio diuinitatis, quæq; illi tantũ accidẽtariò cõiuncta est, potiori iure dicendũ est eam sanctificari per Verbum diuinum, quod substantialiter est Deus, quodque nexum cum illa substantialem habet.

Dices 1. effectus formalis non potest esse sine causa formali, atqui esse sanctum est effectus formalis gratiæ habitualis. Vnde Trid. sess. 6. ait, formalẽ causam iustificationis esse inhærentem

rum eximiæ dignitati matris Dei congruebat, esto talem dignitatem de condigno non promeruerit.

Dices 2. Beata Virgo meruit de condigno eam dispositionem, qua facta est digna Dei mater, ergo etiam meruit de condigno talem maternitatem. Respondeo negando antecedens, fuit enim disposita ad eam dignitatem, per varia auxilia, & priuilegia specialia gratis ei concessa. Negari etiam posse consequentia, cum fieri possit vt quis sit legitimè dispositus ad aliquam dignitatem, quam tamen gratis accipiat.

Secunda pars ostenditur, quia B. Virgo per varios eosque perfectissimos virtutum actus se disposuit vt Christum conciperet, nimirum maxima humilitate, amore feruentissimo, puritate interna & externa valde eximia, & obedientia verbis illis testata, Ecce ancilla Domini: ergo negandum non est, quin ex congruitate aliqua meruerit esse mater Dei. Confirmatur, nam ex communi sententia sumpta ex Genes. 22. Abraham meruit de congruo, vt Christus ex illius stirpe oriretur. Quidni ergo dicemus B. Virginé de congruo meruisse, vt esset mater Christi.

Dices, merita Virginis supponebant incarnationem, & hæc maternitatem, ergo non potuit Virgo mereri, vt esset mater Christi. Respondeo, incarnationem dicere præcisè vnionem Verbi cum hac humanitate, non autem illius assumptionem ex tali fœmina: atque adeò non supponere maternitatem, Quare intuitu incarnationis potuit Deus dare merita Virgini, per quæ se disponeret ad digni

dignitatem matris Christi.

Confirmatur hæc responsio, nam si dicamus Virginis maternitatem includi in ipsa Christi prædestinatione: cùm priùs Christus sit prædestinatus quàm præuisa sint illius merita, sequeretur apertè Virginem priùs fuisse electam vt esset mater Christi, quàm præuisa fuerint Christi merita; atque adeò electionem illius ad dignitatem matris, non fuisse factam ex Christi meritis, quòd certè affirmari non potest.

CAPVT XV.

De gratia Christi.

RESolutio I. Humanitas Christi fuit formaliter sancta, præcisa gratia habituali, nempe per ipsam vnionem hypostaticam.] Ratio est, quia eò ipsò quod Verbum eam assumpsit, & natura diuina fuit illi substantialiter vnita, facta est impeccabilis, Deoque gratissima, opera illius fuerunt infiniti valoris, fuitque digna quolibet dono supernaturali. Confirmatur, nam si humanitas est sancta per gratiam habitualem, quæ est quædã accidẽtaria participatio diuinitatis, quæq; illi tantũ accidẽtariò cõiuncta est, potiori iure dicendũ est eam sanctificari per Verbum diuinum, quod substantialiter est Deus, quodque nexum cum illa substantialem habet.

Dices 1. effectus formalis non potest esse sine causa formali, atqui esse sanctum est effectus formalis gratiæ habitualis. Vnde Trid. sess. 6. ait, formalẽ causam iustificationis esse inhærentem

meriti non cadit sub meritum, saltem de lege ordinaria;atqui vnio fuit in Christo principium totius meriti, ergo illam de facto non meruit. Neque refert illud Psal. 44. Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus: sensus enim est, quia dilexisti iustitiam, Deus tibi maiora gaudia in resurrectione,& gloria contulit, quàm tuis participibus.

Est autem dubium non leue,an Christus absolutè potuerit mereri Incarnationem,per opera eam subsequentia. Non pauci hocce tempore negant,alij affirmant,quod videtur probabilius; tum quia non est denegandum potentiæ Dei absolutæ; nisi id in quo aperta est repugnantia, qualis hic non apparet;tum quia merita Christi ex se sunt valoris infiniti, atque adeò ex se sufficiunt ad promerendum quodcunque præmium: aliunde verò nil vetat quin potuerit Deus decernere Incarnationem, propter merita Christi futura, & in præmium illorum, cùm suppositâ scientiâ conditionatâ in eo signo in quo decreta est Incarnatio,merita Christi viderentur vt absolutè futura.

Dices 1.principiũ meriti nõ cadit sub meritũ, ex cõmuni sentẽtia,at Incarnatio est principium meriti in Christo,ergo Christus eã mereri non potest. Confirmatur, nã ideo homo non potest mereri gratiã habitualẽ,quia illa est in eo principium meriti. Resp.principium meriti de lege ordinaria non posse cadere sub meritum, posse autẽ de potẽtia absoluta,iuxta quã nõ repugnat hominem mereri gratiã, per opera ex eã orta.

Dices 2. Repugnat quòd duæ res sint sibi inuicem causæ, at si Christus mereretur in-

carnationem, per opera illam subsequentia, sequeretur incarnationẽ esse causam illorum operum & hæc esse causam incarnationis. Respondeo maiorem veram esse in eodem genere causæ, quod tunc non contingeret, nam incarnatio influit in opera tribuendo iis valorem, per modum causæ efficientis, & formalis, opera verò mouerent Deum, vt eorum intuitu ipsam incarnationem perficeret.

Resolutio V. Antiqui Patres non meruerunt siue de condigno, siue de cõgruo, incarnationẽ.]
Ratio generalis est, quia de lege ordinaria principium meriti non cadit sub meritum, siue de condigno, siue de congruo, atqui Incarnatio erat prĩcipiũ totius meriti, tam de cõdigno, quàm de congruo, in antiquis Patribus; cum illi gratiam per quam merebantur, non acceperint nisi ex meritis Christi præuisis, ergo non meruerunt incarnationẽ, siue de cõdigno, siue de congruo.

Speciatim verò quòd eam non meruerint de condigno, probatur, tum quia de lege ordinaria purus homo non meretur de condigno aliis, sed tantum sibi, tum quia Patres antiqui bonis operibus merebantur de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ, quod præmium erat commensuratum eorum meritis, quæ proinde ad vnionem hypostaticam, a iudve præmium non extendebantur.

Imò, quia si purus homo posset de condigno mereri incarnationem, sequeretur eum posse de condigno pro peccatis hominum satisfacere: quandoquidem mereretur ipsum Christum omnis gratiæ fontem, perfectumque

que redemptorem: hinc sequitur antiquos Patres, nequidem de potentia absoluta potuisse mereri de condigno incarnationem, nimirum propter maximam improportioné quę reperitur inter actus meritorios, & vnionem illam stupendam, qua fit vt homo sit Deus.

Dices 1. potuit Deus proponere antiquis Patribus vnionem hypostaticam, in præmium suorum operum, ergo illi potuerunt eam mereri, etiam de condigno. Confirmatur, nam homo potest mereri visionem ipsius Dei, ergo & vnionem cum illo. Respondeo fieri non posse, quòd Deus puro homini proponat vnionem hypostaticam, tanquam præmium per merita condigna obtinendum, deest enim proportio requisita inter meritum de condigno, & premium. Neque idem est de visione beatifica nam per illam homo non fit Deus sed tantùm videns Deum per vnionem verò hypostaticam homo fit Deus' quod est aliquid infinitè maius.

Dices 2. Antiqui Patres suis precibus frequẽter à Deo postulabant mysterium incarnationis, eorum autem orationes non fuerunt inutiles, & effectu vacuæ, cùm æquum sit & congruum vt Deus amicos suos exaudiat iusta petentes, ergo negari non potest, quin ij ipsam incarnationem, saltem de conguo meruerint. Respondeo, Patres, non petebant vt fieret incarnatio, certi enim erant ex fide eam futuram, sed cum nescirent quo tempore futura esset, optabant vt tunc fieret. Non igitur petebant substantiam ipsam incarnationis, sed quãdam illius circũstantiã, nẽpe temporis quo fieri debebat accelerationem: Vnde

Vndę dici nequit eorum preces fuisse inutiles, quia præterquàm quòd per eas meruerunt de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ, Deus insuper illarum intuitu, quandam incarnationis circunstantiam ipsis concessit.

Resolutio VI. B. Virgo non meruit de condigno esse mater Dei, id tamẽ meruit de cõgruo.] Prima pars probatur 1. quia per opera ex gratia facta, Virgo meruit de condigno augmentũ gratiæ, & gloriæ: Hoc autem erat præmium proportionatum illius operibus, quare per illa non meruit de condigno esse mater Dei. Confirmatur, nam alij iusti nihil aliud de condigno merebantur, quàm augmentũ gratiæ, & gloriæ, ergo neque Virgo aliud de facto promeruit, cum eius merita essent eiusdem speciei cum meritis aliorum, adeóque idem specie præmium exigerent.

Probatur 2. nam vt quis de condigno mereatur præmiũ aliquod, necessaria est promissio de cõferendo tali præmio, sub conditione operis, talis autẽ promissio non extat in Scriptura, quod attinet ad rem, de qua agimus: licèt enim Prophetæ interdum prædixerint, Christum nasciturũ ex Virgine, ea est simplex & absoluta reuelatio, non autem pactum dandi Virgini dignitatem matris sub conditione huius aut illius operis.

Dices 1. ex oratione quadam quam canit Ecclesia, constat Deum, Spiritu sancto cooperante, præparasse B. Virginem vt dignum Filij sui habitaculum effici mereretur. Respondeo sensum esse, B. Virginem optimè fuisse dispositam per varias gratias, & priuilegia specialia vt esset digna Dei mater, seu quan-

rum eximiæ dignitati matris Dei congruebat, esto talem dignitatem de condigno non promeruerit.

Dices 2. Beata Virgo meruit de condigno eam dispositionem, qua facta est digna Dei mater, ergo etiam meruit de condigno talem maternitatem. Respondeo negando antecedens, fuit enim disposita ad eam dignitatem, per varia auxilia, & priuilegia specialia gratis ei concessa. Negari etiam posse consequentia, cum fieri possit vt quis sit legitimè dispositus ad aliquam dignitatem, quam tamen gratis accipiat.

Secunda pars ostenditur, quia B. Virgo per varios eosque perfectissimos virtutum actus se disposuit vt Christum conciperet, nimirum maxima humilitate, amore feruentissimo, puritate interna & externa valde eximia, & obedientia verbis illis testata, Ecce ancilla Domini: ergo negandum non est, quin ex congruitate aliqua meruerit esse mater Dei. Confirmatur, nam ex communi sententia sumpta ex Genes. 22. Abraham meruit de congruo, vt Christus ex illius stirpe oriretur. Quidni ergo dicemus B. Virginẽ de congruo meruisse, vt esset mater Christi.

Dices, merita Virginis supponebant incarnationem, & hæc maternitatem; ergo non potuit Virgo mereri, vt esset mater Christi. Respondeo, incarnationem dicere præcisè vnionem Verbi cum hac humanitate, non autem illius assumptionem ex tali fœmina: atque adeò non supponere maternitatem, Quare intuitu incarnationis potuit Deus dare merita Virgini, per quæ se disponeret ad digni

dignitatem matris Christi.

Confirmatur hæc responsio, nam si dicamus Virginis maternitatem includi in ipsa Christi prædestinatione: cùm priùs Christus sit prædestinatus quàm præuisa sint illius merita, sequeretur apertè Virginem priùs fuisse electam vt esset mater Christi, quàm præuisa fuerint Christi merita; atque adeò electionem illius ad dignitatem matris, non fuisse factam ex Christi meritis, quòd certè affirmari non potest.

CAPVT XV.

De gratia Christi.

RESolutio I. Humanitas Christi fuit formaliter sancta, præcisa gratia habituali, nempe per ipsam vnionem hypostaticam.] Ratio est, quia eò ipsò quod Verbum eam assumpsit, & natura diuina fuit illi substantialiter vnita, facta est impeccabilis, Deoque gratissima, opera illius fuerunt infiniti valoris, fuitque digna quolibet dono supernaturali. Confirmatur, nam si humanitas est sancta per gratiam habitualem, quæ est quædã accidẽtaria participatio diuinitatis, quæq; illi tantũ accidẽtariò cõiuncta est, potiori iure dicendũ est eam sanctificari per Verbum diuinum, quod substantialiter est Deus, quodque nexum cum illa substantialem habet.

Dices 1. effectus formalis non potest esse sine causa formali, atqui esse sanctum est effectus formalis gratiæ habitualis. Vnde Trid. sess. 6. ait, formalẽ causam iustificationis esse inhærentem

iustitiam;ergo effectus ille sine gratia habituali esse nequit.

Respondeo esse sanctum accidentaliter, seu per participationem quandam diuinitatis, esse effectum formalem,& adæquatum gratiæ habitualis,& de tali effectu loqui Trid. At verò esse sanctum substantialiter,est effectus vniois hypostaticæ & gratiæ increatæ, quæ est ipsa diuinitas humanitati Christi vnita.

Dices 2. non potest Christi humanitas esse formaliter intelligens, per intellectionem Dei; ergo neque sancta, per sanctitatem diuinam. Nõ sequitur, quia vt quis denominetur sanctus, sufficit quòd in se habeat aliquid sanctum, aut diuinum;vt autem denominetur intelligens, debet habere intellectionem in se, & à se, seu ab intrinseco:at Christi humanitas habet quidem in se diuinitatem, intellectionem tamen diuinam non habet à se.

Dices 3.vel ea sanctitas venit ab vnione,vel à Verbo,vel à natura diuina:nõ ab vnione,quia sicut sanctitas nõ prouenit in aliis iustis ex inhærentia gratiæ;ita neque in Christo ex ipsa vnione oriri potest; non à Verbo, quia suppositum Verbi,vt sic, nõ videtur posse tribuere sanctitatem naturæ humanę,sed tantũ eã terminare extrinsecè.Non denique à natura diuina, quia hæc nõ vnitur humanitati,nisi mediante Verbo. Respondeo hæc omnia suo modo concurrere, vnio est conditio sine qua humanitas non haberet eã sanctitatẽ, at Verbũ vnitũ est veluti causa formalis sanctitatis,non per se præcisè,sed ratione suæ naturæ per quam ipsum etiam sanctum est.

Resolutio II. In Christo fuit gratia habi-

tualis, eáque eiuſdem ſpeciei cum noſtra, & finita in genere entis quæ proinde etſi de lege ordinaria augeri non potuerit, abſolutè tamen potuit.] Prima pars probatur, quia etſi talis gratia non eſſet in Chriſto neceſſaria ad ſanctitatem & meritum, congruum tamen erat vt anima Chriſti eâ ornaretur, tum quia eliciebat actus ſupernaturales virtutum, qui ex ſua natura exigunt principia eiuſdem ordinis, quales ſunt habitus gratiam comitantes tum quia gratia eſt ſemen gloriæ, quare cum Chriſtus gloriam acceperit, æquum fuit vt gratia eſſet præditus, idque in ipſo inſtanti conceptionis, in quo fuit glorioſus, actuſque ſupernaturales elicuit.

Dices 1. Chriſtus eſſet Filius Dei adoptiuus ſi haberet gratiam, at falſum prius, ergo & poſterius. Reſpondeo maiorem falſam eſſe, quia vt gratia conſtituat Filium Dei adoptiuum, requiritur vt perſona in qua recipitur, ſit extranea, ſiquidem erat eiuſdem naturæ cum Deo Patre.

Dices 2. gratia habitualis eſſet fruſtrà in Chriſto, cùm ſine illa ſit perfectè ſanctus, At neque hoc ſequitur, quia ad perfectum ſtatum ſanctitatis Chriſti, requiritur non tantum vt humanitas ſit formaliter ſancta, quod habere poteſt per vnionem ad Verbum, ſed etiam vt ſit formaliter proportionata ad gloriam, & ad operationes ſupernaturales, quod fit per gratiam habitualem, & virtutes illi adiunctas, vt dictum eſt.

Secunda pars patet ex Scriptura, quæ Chriſtum comparat capiti, & viri, nos autem

N 6 mem

membris,& palmitibus;quibus metaphoris intelligitur,quòd sicut caput,& membra virtutem eiusdem rationis participant,itemque vitis, & palmites;ita Christo & reliquis hominibus gratia eiusdem rationis,& speciei fuit collata. Hęc tamen gratia diuersum essendi modum habuit in Christo,& in aliis hominibus, tum quia in eo,de lege ordinaria,intendi nequit, ex iam dicendis;tum maximè quia se habet per modum cuiusdam proprietatis, ab vnione hypostatica moraliter fluentis,& ratione illius connaturaliter debitæ.

Tertia pars ostenditur, quia ex probabiliori sententia,de qua l. 1.c.5. non potest dari infinitum actu quoad intensionem;quare gratia Christi est simpliciter finita in genere entis,quamvis dici soleat infinita in ratione gratiæ, siue aliis de causis, siue quia respicit vnionem infinitæ perfectionis, tanquam moralis proprietas ab ea fluens,seu illi debita.

Quarta pars suadetur,tum quia Christus erat beatus,tum quia in instanti incarnationis fuit infinitè Deo gratus,quare congruum fuit vt ex tunc illi daretur tota gratiæ plenitudo, quam Deus ei conferre decreuerat,eò quòd hæc dabatur ratione vnionis hypostaticæ, quæ tunc peracta est. Quia tamen gratia prædicta ex se erat capax maioris intensionis, potentia verò obedientialis animæ Christi nullum habebat terminum,nulla ratio est cur absolutè augeri non potuerit.

Resolutio III. Ex virtutibus Theologicis charitas fuit in Christo & probabiliter spes,non tamen fides.]Prima pars probatur,quia in Chri-

ſto fuit gratia ſanctificans, vt ſuprà oſtendimus: ergo & charitas, quæ aut idem eſt cum gratia, aut ab ea non ſeparatur. Confirmatur, nam hęc virtus illius ſtatui, aut perfectioni non repugnat, quin potiùs eſt valde illi conſentanea, ergo nulla eſt ratio cur ei denegetur.

Secunda pars non eſt adeò communis, probatur tamen, quia Chriſtus amabat beatitudinem ſuam, tanquam bonum proprium, & vt ſic de ea gaudebat, ſicut & alij beati, actus enim ille nullam inuoluit imperfectionem beatitudini repugnantem; at cùm eſſet ſupernaturalis, procedere debebat ab aliquo habitu ſupernaturali, non à charitate, vt conſtat; quia Chriſtus non tantùm amabat beatitudinem ſuam propter Deum, quod erat charitatis opus, ſed etiam vt bonum ſuum, adeóque ex motiuo ſpei. Nec dicas eiuſmodi actum proceſſiſſe ab auxilio ſupernaturali, magis enim decet, quòd ortum habuerit à principio magis ſibi connaturali, qualis eſt habitus.

Dices 1. per virtutem ſpei expectatur fruitio Dei; at Chriſtus Deo fruebatur ab inſtanti conceptionis, ergo non habuit virtutem ſpei. Diſtinguo, non habuit virtutem ſpei quoad actum illum, concedo; quoad alios, nego; licèt enim non expectaret beatitudinem animæ, quia ea fruebatur, eam tamen vt bonum proprium diligebat & præterea expectabat beatitudinem corporis, qua carebat.

Dices 2. vbi non eſt fides, neque ſpes, ex Auguſtino in Enchiridio cap. 7. In Chriſto autem non fuit fides, vt poſteà dicemus, ergo nec ſpes. Reſpondeo, vbi non eſt fides, ſed

clara

clara Dei visio, ibi non esse spem, quoad actum primarium, quoad secundarios tamen esse posse.

Tertia pars est communis, eo quod fides est cognitio obscura quæ ex lege saltem ordinaria, non potest consistere cum clara Dei visione, quæ Christo inerat ab instanti conceptionis: quare Christus nullum elicuit actum fidei circa Deum, aut circa alia mysteria quæ in Deo clarè perfecta habuit.

Dices, illud Isa. 11. Erit fides cinctorium renum eius, communiter intelligi de Christo, ac proinde in eo fuisse fidem. Respondeo nomine fidei varia significari 1. assensum obscurum, rebus à Deo reuelatis præstitum: quomodo hic à nobis sumitur. 2 firmam quandam fiduciam, qua homines mouentur, ad petenda à Deo necessaria ad salutem, imò & interdum miracula. 3. constantiam, & fidelitatem in promissis seruandis; quo sensu dicimus, aliquem nobis fidem non seruasse. 4. specialem intelligentiam rerum fidei, & facilitatem quandam eas proponendi, accommodatè ad captum vulgi. Cæterùm fides non fuit in Christo primo modo, potuit tamen esse modis reliquis, si detrahantur imperfectiones, illius statui repugnantes.

Resolutio IV. Christus habuit virtutes morales per se infusas, si dantur, & ex suo genere acquisitas, quæ ipsi fuerunt infusæ in instanti conceptionis.] Prima pars probatur, quia sicut vnionis hypostaticæ debetur perfecta gratia, ita gratiæ debentur virtutes supernaturales; quæ ab ea fluere dicuntur, tanquam morales quædam illius proprietates,

res. Vnde cum Christus in instanti conceptionis gratia perfectissima præditus fuerit, consequens est virtutes omnes supernaturales, illius statui non repugnantes, ei tunc in gradu perfecto esse infusas. Dico illius statui non repugnantes, quia pœnitentia non fuit in Christo, vt est habitus quo quis dolet de peccato à se commisso, vt est Dei offensa, & pro eo vult satisfacere.

Secunda pars est communis & certa, probaturque hac ratione, quia eiusmodi virtutes sunt eximiæ quædam perfectiones quæ non repugnant maiori perfectioni, quare debebantur Christo, tum consequenter ratione vnionis, tum antecedenter, vt operationes virtutum connaturaliùs exerceret. Confirmatur, nam in voluntate Christi duas potentias concipimus, alteram in ordine ad actus ordinis supernaturalis, alteram in ordine ad actus naturales, quare sicut priori respectu illi conceduntur virtutes & habitus supernaturales, posteriori illi tribui debent virtutes naturales & per se acquisibiles.

Nota 1. ex S. Thoma 3. p. q. 7. art. 2. ad 3. in Christo fuisse magnificentiam, & liberalitatem in summo gradu; quatenus diuitias contempsit, propter amorem perfectionis: & etiam temperantiam, eò quod prauis concupiscentiis omnino caruit, quod multò perfectius est, quàm eas frenare. Non tamen habuisse continentiam, quatenus hæc est temperantia quodammodo inchoata, quæ affectus immoderatos patitur.

Nota 2. Christum exercuisse actum iustitiæ vindicatiuæ, tum quando petiit vt adulte-

ra lapidaretur, juxta legis præſcriptum; tum quando flagello de funiculis facto, eiecit vendentes,& ementes de templo. Hæc enim præſtitit ex zelo juſtitiæ ad obſeruantiam legis & honorem, Dei illæſum ſeruandum. Remiſit autem iniurias ſibi, vt perſonæ priuatæ, illlatas vt cùm dixit, Pater ignoſce illis: & ita nobis remittendæ ſunt, quando id expedit ad honorem Dei, etiamſi alioqui vindicta iuſta foret.

Tertia pars ex dictis colligitur, nam cum virtutes morales, de quibus agimus, Chriſto deberentur, conſequenter ratione vnionis hypoſtaticæ, nulla ratio eſt cur dicamus illas ab eo, ſucceſſu temporis, propriis actibus acquiſitas, quare in inſtanti conceptionis ſimul cum aliis ſupernaturalibus ipſi infuſæ fuerunt. Confirmatur, nam Chriſtus in eo inſtanti habuit omnes animæ potentias optimè diſpoſitas, in ordine ad finem tam naturalem, quàm ſupernaturalem.

Dices 1. Nobilius eſt habere aliquod bonum per ſe, quàm per aliud, ergo cùm omnis perfectio Chriſto tribuenda ſit, fatendum eſt virtutes prædictas ipſi non fuiſſe infuſas, ſed eum connaturali modo eas ſibi comparaſſe. Verùm hoc argumentum retorqueri poteſt quoad gratiam & virtutes ſupernaturales. Addendúmque eſt Chriſtum habuiſſe virtutes prædictas à ſe, quatenus ratione vnionis hypoſtaticæ illas ſibi depoſcebat, tanquàm proprietates quaſdam connaturales, vt & alias perfectiones ipſius ſtatui non repugnantes.

Dices 2. Chriſtus haud dubiè exercuit varios

rios actus naturales virtutum moralium, ergo per tales actus acquisiuit virtutes morales ordinis naturalis, cum hæ frequentatione actuum acquirantur. Negatur consequentia, quia ad acquisitionem virtutũ non sufficit frequentatio actuũ, sed prætereà requiritur vt virtus ipsa nõ sit in subiecto: à quo tales actus prodeunt. Ostendendum ergo est aliunde, Christum caruisse habitibus virtutum moralium, vt per frequentationem actuum eos potuerit acquirere.

Resolutio V. In Christo nulla fuit de facto gratia excitans, vel adiuuans: in eo tamen fuerunt dona Spiritus sancti, & gratiæ gratis datæ.] Prima pars probatur, quia gratia excitans, seu præueniens consistit in sancta cogitatione, & pio voluntatis affectu, quo homo diuinitus excitatur, ad bona opera præstanda, & peccata cauenda. Christus autem non indigebat tali illustratione, aut excitatione, cum ratione luminis, gloriæ, & amoris beatifici sufficienter illustratus esset, & excitatus ad peragenda quæcunque necessaria erant in ordine ad finem supernaturalem, essetque impeccabilis; quare in eo nullo modo necessaria erat gratia excitans.

Secunda pars ostenditur, quia Christus præditus erat habitibus supernaturalibus, ad rectas operationes necessariis, ergo non indigebat gratia auxiliante ad operandum supernaturaliter: sequela patet, nam per gratiam adiuuantem homo eleuatur, vt habeat in se principium sufficiens ad actus supernaturales eliciendos, at qui habitibus supernaturalibus prædi

præditus est, habet in se principium sufficiens ad eiusmodi actus, ergo Christus non egebat gratia adiuuante, vt supernaturales actus eliceret.

Dices, cùm actus supernaturales excederent vires animæ Christi, ad eos necessarius erat concursus supernaturalis: ergo & gratia adiuuans. Distinguo antecedens, ad eos necessarius erat concursus supernaturalis, generalis concedo: specialis, distinctus ab influxu collato per habitum supernaturalem, nego.

Tertia pars videtur certa ex fide, propter verba illa Isaiæ 11. Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ & intellectus, &c. quæ à Patribus de Christo communiter intelliguntur. Probatur autem ea ratione, quia ex communi sententia; dona Spiritus sancti sunt quidam habitus supernaturales per se expetibiles, qui à gratia habituali, vt quædam illius passiones moraliter fluunt, quo fit vt omnibus iustis communicentur, quare cum Christus eximia gratia habituali præditus fuerit negari non potest eum simul eiusmodi donis fuisse insignitum.

Dices, non sunt Christo tribuenda ea saltem dona quæ repugnant statui beatitudinis, qualia sunt donum consilij, quod est ad consultandum de rebus dubiis, donum timoris, quod est ad fugiendum malum, & donum fortitudinis, quod in superandis tentationibus & aduersitatibus occupatur. Resp. dona illa non repugnare statui beatitudinis, non consilium, quia ex se non præsupponit dubium, sed dicit tantum iudicium de rebus agendis;

agendis; non timorem, quia hic sumitur pro magno reuerentiæ affectu erga diuinam maiestatem, nec denique fortitudinem, quia hoc dono ita quis afficitur, vt paratus sit aduersa tolerare, si quæ occurrerint, Quare beatitudo non obstabat, quin Christus prædicta dona haberet, etiam fortitudinem, præsertim cum simul esset viator, & consequenter multa aduersa ipsi ferenda essent.

Quarta denique pars ostenditur, quia vt dicemus cap. 19. Christus erat caput hominum, è quo charismata gratiarum fluebant, ergo cùm hominibus dentur gratiæ gratis datæ, potiori iure Christus eas debuit habere, quia de plenitudine eius omnes accipiunt. Ioan. 1. Deinde probatur inductione, nam Christus multa patrauit miracula, habuit discretionem spirituum, & gratiam sanitatum, futura prædixit, & absentia nouit, habuit interpretationem sermonum, aptissimè proponens & explicans veritates fidei, iuxta eorum captum quibuscum agebat, habuit etiam genera linguarum, si enim loquelam cordis nouit, cur non potiùs linguæ?

Nec refert, quòd fortè variis linguis vsus non fuerit, quia semper egit apud gentem vnius linguæ, vt ait S. Doctor 3. p. q. 7 art. 7. ad 3. Quanquam verisimile est; Christum nonnunquam eo dono vsum esse, vt in priuatis colloquiis agendo cum extraneis. Imò si spectat ad donum linguarum, vt fidei Doctor, loquens in propria lingua, ab omnibus intelligatur, sic quoque probabile, est, non solùm hoc donum fuisse in Christo, sed etiam illum non rarò eo vsum, cùm prædicaret

ret Iudæis quibuſcum Gentiles commixti erãt. Vnde tunc omnes intelligebant quæ ab ipſo dicebantur, non ſecus ac ſi propria cuiuſque lingua fuiſſet locutus. Eò vel maximè, quia ſimile quid narratur de Apoſtolis Actor. 1.

Dices, Chriſtum, ſaltem non habuiſſe donum prophetiæ, tum quia erat Deus, at Deus non eſt Propheta, ſiquidem Propheta à Deo accipit lumen Propheticum: tum quia prophetia eſt obſcura, quò fit vt beatis non competat: tum quia ſi Chriſtus eſſet Propheta, eſſet minor Ioanne Baptiſta, qui non erat Propheta, ſed pluſquam Propheta. Verùm hæc nullius ſunt momenti, nõ primum, quia etſi Chriſtus non eſſet Propheta, inquantum Deus, erat tamen quatenus homo. Non ſecundum, quia ille dicitur Propheta, qui prædicit futura, aut alia valde remota à cognitione eorum quibuſcum verſatur, ſiue ea clarè cognoſcat, ſiue non. Ideò autem beati non dicuntur Prophetæ, quia in nullo ſtatum noſtrum attingunt, ſeu quia non ſunt viatores, vt notat S. Th. 3. p. q. 7. art. 8. Non tertium, quia Ioannes Baptiſta dicitur pluſquàm Propheta, non quod non eſſet Propheta, ſed quia aliis Prophetis excelluit, tum aliis de cauſis, tum maximè, quia Chriſtum, quem alij futurum prædixerant, præſentem vidit, & digito monſtrauit: ſimpliciter tamen fuit inferior Chriſto, qui potiori iure pluſquam Propheta vocari potuit.

CAPVT

CAPVT XVI.

De Scientia Christi.

RESOLVTIO I. Christus vt homo habuit scientiam aliquam, seu cognitionem creatam.] Ratio est, quia quælibet res est propter suam operationem, atqui propria operatio animæ intellectu præditæ, qualem habebat Christus, est actualis cognitio, seu intellectio, ergo Christus talem aliquam cognitionem habuit, aliàs frustrà ipsi concessus fuisset intellectus humanus, quod dici non potest. Confirmatur, tum quia nulli creaturæ intellectuali denegatur cognitio proportionata sui intellectui, ergo neque Christo vt homini, tum quia Christus vt homo, eliciebat varios actus voluntatis liberos, ij autem supponebant actus proportionatos, ex parte intellectus.

Dices 1. Christus vt homo potuit intellligere per scientiam increatam, ergo hæc sufficit. Antecedẽs probatur, quia si diuina essentia pôtest vniri intellectui creato, sub ratione speciei intelligibilis, seu impressæ, vt constat ex lib. 1. c. 8. cur non etiã, poterit illi vniri, sub ratione speciei expressæ, seu actus intelligendi? Respondeo causam esse, quia actus intelligendi procedit ab intrinseco vitæ principio, non autẽ species intelligibilis, quare essentia Dei cùm nequeat procedere ab intellectu creato, nõ potest illi vniri sub ratione intellectionis, aut speciei expressæ, esto illi vniri possit sub ratione speciei intelligibilis.

Dices

Dices 2. Verbum diuinum quia est formalis subsistentia, potest supplere defectum subsistentiæ creatæ, ergo etiam cùm sit formalis intellectio, potest gerere vices intellectionis creatæ. Non sequitur, quia non est de ratione subsistentiæ, vt procedat ab intrinseco vitæ principio, sed tantùm vt sit terminus naturæ eamque vltimatè compleat.

Quo loco aduerte 1. in intellectu Christi fuisse habitus, & actus naturalis ordinis; actus quidem; quia intellectio actualis est quædam magna perfectio intellectus ad quam ipse tendit, quamque exigit ex natura sua, quare dici nequit quòd Christus tali perfectione caruerit. Habitus etiam, quia si in aliis hominibus reperiuntur habitus scientiæ naturalis, ij Christo denegandi non sunt, præsertim quia scientia naturalis erat in Christo permanenter, eâque vtebatur quando volebat.

Aduerte 2. fuisse etiam in intellectu Christi actus, & habitus ordinis supernaturalis; actus quidē, tum quia Christus habebat clarā cognitionem mysteriorum fidei, quæ non poterat non esse supernaturalis, tum quia cum esset beatus, fruebatur visione Dei, quæ est actus supernaturalis. Habitus etiam, quia intellectus Christi ad actus supernaturales eleuari debebat per principium aliquod eiusdem ordinis idque habitualiter permanens, vt Christus ageret quando vellet, & operatio fieret modo magis connaturali.

Resolutio II. Christus habuit in hac vita scientiam beatificam, per quam non videbat in Deō omnia possibilia, videbat tamen per illam, quæcunque Deus nouit scientia visio-

nis, seu omnia futura.] prima pars probatur ex verbis illis Ioan. 17. Pater quos dedisti mihi, volo vt vbi sum ego, & illi sint mecum, vt videant claritatem meam quam dedisti mihi. Congruentiæ variæ afferri possunt, præcipua videtur, quòd cùm Christus esset Deus, & homo, adeóque inter vtramque illius naturam esset perfecta vnio, congruum erat vt humanitas clarè cognosceret obiectum illud infinitum, cui substantialiter vnita erat. Tanta etiam est perfectio vnionis hypostaticæ, vt merito illam consequi videatur, tanquam proprietas ipsi moraliter debita, scientia beatifica, & perfectiones similes quæ communiter Christo tribuuntur.

Dices, oppositum colligi ex verbis illis Lucæ 24. Nonne oportuit Christum pati, & ita intrare in gloriam suam? & ex illis Ioan. 7. Nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Christus glorificatus. Sed frustrà, hæc enim communiter intelliguntur de gloria integra & perfecta, quæ præter gloriam animæ, includit gloriam corporis, quam Christus non habuit, nisi post resurrectionem suam.

Secunda pars ostenditur, quia si Christus vt homo, videret in Deo omnia possibilia; sequeretur eum comprehendere omnipotẽtiam Dei, atque adeo Deum ipsum, quod repugnat, eò quòd Deus cum sit infinitè cognoscibilis, comprehendi nequit per cognitionem finitam qualis est omnis animæ Christi cognitio.

Dices ex Fulgentio, Christus habet plenam suæ Deitatis notitiam, ergo illam comprehendit, & per illam omnia possibilia. Respondeo

ſpondeo habere plenam Deitatis notitiam, quatenus nihil eſt formaliter in Deo, quod actu clarè non videat; non autem quod illud videat omnibus modis quibus ex ſe videri poteſt, quod eſt eum comprehendere.

Quæres an Chriſti anima haberet prædictam cognitionem, ſaltem in habitu; aliqui affirmant, qui tamen addunt, eam non poſſe ſimul omnia videre in actu ſecundo, ſed tantum hæc, vel illa pro arbitratu ſuo, vel prout Deus reuelare voluerit. Hoc tamen non placet, quia ſequeretur viſionē beatam poſſe variari, & conſequenter Chriſtū mox magis, mox minùs beatū eſſe poſſe.

Dices id non ſequi, quia non contingeret mutatio in viſione ipſius Dei, qui eſt primarium viſionis obiectum, ſed in viſione creaturarum, quæ pertinent ad obiectum ſecundarium. Contrà, nam cum Deus viſus ſit, ratio videndi creaturas repugnat viſionem creaturarum mutari, quin in viſione ipſius Dei contingat aliqua variatio.

Tertia pars ſuadetur, quia ex communi ſententia, beati vident in Deo quæcunque ſpectant ad eorum ſtatum, atqui omnia futura ſpectant quodammodo ad ſtatum Chriſti, ergo illa omnia videt. Probatur minor, nam inter futura præcipuè numerari ſolent cogitationes; quæ ab Angelis, & hominibus per totam æternitatem elicientur, illæ autem quodammodo ſpectant ad ſtatum Chriſti, cum ipſe ſit caput Angelorum, & hominum; iudexque viuorum, ac mortuorum conſtitutus ſit.

Dices 1. ſi Chriſtus videt quæcunque Deus nouit

nouit scientia visionis, ille comprehendit eiusmodi scientiam, atque adeò Deum ipsum, Respondeo non sequi, tum quia etsi anima Christi videat Deum, non tamen illum comprehendit, tum quia etsi clarè videat omnes creaturas existentes, non tamen eadem claritate qua Deus eas intuetur.

Dices 2. quæ Deus videt scientia visionis, sunt infinita, ergo non possunt omnia simul ab anima Christi videri, cum illius cognitio sit finita. Nō sequitur, vt enim Christus videat infinita, non opus est quod illius cognitio sit infinita, sed tantùm quod sit altior & perfectior quavis alia cognitione, quæ ad tot obiecta pertingere non possit, vt patet in cognitione ipsius Dei, qui est obiectum infinitum.

Resolutio III. Christus habuit scientiam per se infusam & supernaturalem, à beata distinctam. Ratio est, quia cùm res supernaturales clarè, & intuitiuè cognosci possint extra Verbum, negandum non est quin eo modo à Christo cognoscerentur, cum hoc ad maiorem illius perfectionem conducat; at non per scientiam beatam, quia per hanc non cognoscuntur nisi in Verbo; nec per fidem, quia hæ Christo non cōpetebant, & per eam res non cognoscuntur nisi obscurè, nec per scientiam naturalem siue acquisitam, siue per accidens infusam, quia hæc terminatur ad obiecta naturalia, ergo per scientiam intrinsecè supernaturalem, & per se infusã.

Hinc autem constat 1. Christum per scientiam infusam, cognouisse res omnes supernaturales creatas, cùm non sit potior ratio de

vna, quam de alia. Neque dicas non posse videri claram visionem Dei, quin Deus ipse videatur, hoc enim falsum est, quia cùm visio Dei respiciat Deum, vt aliquid extrinsecum, ea potest videri, etsi Deus non videatur intuitiuè. Et idem dic de vnione hypostatica.

Constat 2. per eandem scientiam Christum nouisse Deum vnum & trinum, quantum ad cognitionem quòd sit, quia cum per illā clarè cognosceret res supernaturales quæ immediatè & intrinsecè dicunt ordinem ad Deum vnum & trinum, consequẽter per illam cognoscebat Deum vnum & trinum esse. Nihilominùs per eiusmodi scientiam non cognoscebat Deum quidditatiuè, cùm talis Dei cognitio haberi non possit, nisi per lumen beatificum, quod est altioris ordinis.

Constat 3. beneficio eiusdem scientiæ Christū nouisse cordium cogitationes, nam cum eas cognosceret, vt satis patet ex toto Euangelio, neq; tantum per scientiam diuinam, quia cum sit constitutus iudex omnium hominum, quoad omnes eorum cogitationes & actus, ea cognoscere debebat etiam vt homo, quæ vt talis iudicaturus erat: At neque solum per scientiam beatam, quia sic non cognoscuntur nisi in Verbo, decebat autem cognosci in proprio genere; quare reliquum est vt per scientiam infusam earum cognitionem habuerit. Idem autem dicendum ob rationis paritatem, de futuris contingentibus ab hominum libertate pendentibus, quorum pleráque Christus prædixit; negationem Petri, Iudæ proditionem, &c.

Quæres 1. quodnam fuerit principium ef-

ficiens, quod cum intellectu Christi concurrebat ad cognitionem rerum, quæ sub scientiam infusam cadunt. Respondeo 1. ad hoc admittendas esse species aliquas cum hæ sint necessariæ ad cognitionem, quando saltem obiectum non est præsens intellectui. 2. eas species debere esse multiplices, cum vix credi possit eadem specie posse cognosci res omnes, quæ sub scientiam infusam cadunt. 3. eas species esse supernaturales quibus res supernaturales cognoscebantur, cum illæ sint principium effectiuum actus intrinsecè supernaturalis. 4. præter species prædictas dari in Christo habitum scientiæ infusæ, quo scilicet fiat intrinsecè potens ad intelligenda earum obiecta: illa enim duo requiri satis patet ex aliis scientiis. 5. eiusmodi habitum distingui à lumine gloriæ, cùm Christus vt viator ab actu scientiæ infusæ cessare posset.

Quæres 2. quid dicendum sit de vsu scientiæ infusæ. Respondeo 1. non fuisse necesse quòd Christus in vsu illius se conuerteret ad phantasmata, quia vtebantur speciebus infusis, quæ vt non erant à rebus sensibilibus acceptæ, ita independenter ab iis, earumve phantasmatibus agebant. 2. scientiam illam non fuisse actu discursiuam, quia Christus videbat etia supernaturalia vnico intuitu, neque ex vnius notitia necessariò ferebatur in notitiam alterius. 3. Imò nec propriè potuisse Christum discursu vti in vsu prædictæ scientiæ, quia cùm ex communi sentētia, omnia supernaturalia intuitiuè, & in se immediatè cognosceret, non poterat per vnius no-

titiam, ad cognitionem alterius tanquam ignoti peruenire.

Resolutio IV. Christus præditus fuit scientia perfectissima rerum omnium naturalium, quæ sub humanam cognitionem cadere possunt.] Ratio est, quia cum eiusmodi scientia magna sit humani intellectus perfectio, nulli maiori repugnans, & natura humana ad eam comparandam naturaliter inclinetur, nulla ratio est cur Christo hominum perfectissimo denegetur.

Dubium est autem, an Christus propriis actibus eiusmodi rerum naturalium scientiam sibi comparauerint, more aliorum hominum; an verò ea ipsi fuerit per accidens infusa quoad habitus, & species ad ipsam necessarias. Respondeo hoc posterius probabilius videri, tum quia Christus habuit virtutes morales ordinis naturalis per accidens infusas, vt præcedenti capite ostendimus: ergo idem dicendum de scientia rerum naturalium, cum non minus perficiendus esset illius intellectus in ordine naturali, quã voluntas; tum quia ex commũni sententia, scientia rerum naturalium fuit Adæ infusa, ergo & Christo; sequela patet, quia hæc est magna perfectio, qua non minùs decebat Christum præditum esse, quàm Adamum; præsertim cum Chrstus esset caput hominum, longè nobiliori modo quàm primus parens: tum denique quia aliàs cum Christus non diu vixerit, neque, in multis locis fuerit, neque à viris doctis didicerit, aut multas experientias fecerit, fatendum erit eum in naturali philosophia non multum fuisse versatum, & plerosque

homines quoad hoc, ipsi fuisse superiores, quod sanè à summa illius dignitate, & perfectione videtur alienum.

Neque dicas, Christum ex iis rebus quas expertus est, in omnium deuenisse notitiam: hoc enim gratis fingitur, quia innumeræ sunt, auiũ, piscium, herbarum, lapillorum, aliarumque eiusmodi rerum species, quarum Christus nullam vnquam habuit notitiam per sensus externos. Dicere autem eum visa vna aue, perfectè cognouisse proprietates aliarum omnium auium, & ita de aliis; hoc certè est intellectum illius humanum, qui eiusdem erat speciei cum nostris, sine fundamento nimium extollere. Maximè cùm videamus homines acutissimi ingenij, inspecta, & attrectata re aliqua, non posse certò deprehendere illius effectus, etiam longo tempore, sed ad hoc requiri, vt eos per sensum aliquem experiantur. Nemo enim vnquam iudicasset, magnetem verbi causa, habere vim attrahendi ferrum, nisi propriis oculis expertus esset, ferrum in certa distantia, & quātitate ab illo trahi. Multò minùs igitur poterit intellectus humanus, visa re aliqua, naturaliter cognoscere res alias innumeras, ab ea specie distinctis: quare ad perfectam earum notitiam longissima opus est experientia, quæ in Christo locum non habuit: nisi fortè quis dicat, eum toto illo tempore quo latuit, terras, & maria peragrasse, vt perfectus euaderet Philosophus; quod non minùs absurdum est, quàm quod dicunt aliqui, Angelos ad Christum detulisse species, aut illi applicasse obie-

cta ſenſibilia omnis generis, vt rerum omnium naturas haberet perſpectas.

Dices 1. Lucæ 2. Ieſus proficiebat ſapientia, & ætate. Reſpondeo, proficiebat quoad vſum, quia quò grandior fiebat, eò perfectiora opera edebat. Item quia ſucceſſu temporis cognitionem quandam rerum experimentalem, propriis actibus ſibi comparabat.

Dices 2. Chriſtus ſæpe interrogabat Scribas, & alios, ergo vt ab eis aliquid diſceret. Non ſequitur, ſed potiùs vt ex eorum reſponſione ſumeret occaſionem eos docendi, quæ ignorabant.

Dices 3. ſi Chriſtus ſcientiam naturalem non acquiſiuit propriis actibus, ergo intellectus agens in eo fuit ſuperfluus. Non ſequitur, tum quia intellectus agens idem erat ac poſſibilis, tum quia Chriſtus ſcientiam rerum experimentalem acquiſiuit, adeóque ipſo intellectu agente vſus eſt.

CAPVT XVII.

De voluntate & meritis Chriſti.

RESOLVTIO I. In Chriſto ponenda eſt duplex voluntas, diuina ſcilicet & humana.] Eſt de fide, vt patet ex 6. & 7. Synodo generali, contra Monotheiitas, qui vnam tantum admittebant, propter vnitatem ſuppoſiti. Probatur autem, quia Chriſtus eſt verus Deus, & verus homo, ergo habet voluntatem diuinam, & humanam; imò generatim quæcumque ad veritatem vtriuſque naturæ pertinent. Nec refert vnitas ſuppoſiti, voluntas enim eſt proprietas conſequens naturam,

non

non suppositum, aliàs in Deo essent tres voluntates.

Speciatim verò quòd Christus habuerit humanam voluntatem constat, quia vt homo fuit obediens Patri, meruit, satisfecit, &c. Duo autem circa illam quæri hîc possunt: primo an omnis voluntas humana in Christo fuerit conformis diuinæ. Respondeo voluntatem efficacem fuisse illi conformem, quoad rem volitam, & quoad honestatem, seu modum illius, saltem in genere: inefficacē verò interdū discrepasse quoad prædicta, absolutè tamen fuisse illi consentaneam, quatenus Deus efficaciter volebat vt Christus tales motus in se excitaret, ad ostendendam veritatem naturæ humanæ, & pœnarum, quas passus est acerbitatem.

Secundò quæri potest, an in Christo fuerit liberum arbitrium. Respondeo fuisse, tam quoad potentiam, quia intellectu & voluntate erat præditus, quàm quoad actum, oblatus enim est quia ipse voluit, operationes meritorias, & satisfactorias exercuit, &c.

Dices, Christus peccare non poterat, ergo non poterat omittere præceptum sibi impositum, ergo nō erat liber in obseruatione præcepti, adeóque liberè non est mortuus, & quod inde fit, per mortem suam nihil meruit. Respōdeo 1. quamuis hoc totum daretur, Christus esset liber in rebus non præceptis. 2. etsi Christus absolutè nō posset omittere præceptum, poterat tamen illud omittere, non ponendo eum actum per quem illud impleuit; ac proinde eiusmodi actus positio, eique annexa præcepti obseruatio Christo

O 4 fuit

fuit libera. Atque hæc responsio manifestè est ad mentem S. Th 3. p. quæst. 18. art. 4. ad 3. vbi ea ratione defendit libertatem Christi, quia etsi voluntas illius sit determinata ad bonum in communi, non tamen est determinata ad hoc, vel ad illud bonum.

Instabis 1. suppositio antecedens tollit libertatem ex dictis l. 1. c. 18. at præceptum est suppositio antecedens respectum Christi, ergo, &c. Respondeo maiorem esse tantùm veram de suppositione antecedente, qua necessitas imponitur eliciendi talem actum determinatum. At quamvis Christus haberet necessitatem moriendi vagè, non tamen ponendi illum actum determinatum per quem mortem acceptauit, poterat enim illum omittere, etiam in sensu composito cum impeccabilitate, & præcepto. Quare liberè mortuus est, quemadmodum Martyres liberè moriuntur pro Christo, etsi ex naturali conditione, necessitas aliquãdo moriẽdi ipsis incũbat.

Instabis 2. hinc sequi Christum non obseruâsse liberè quoad substantiam præceptum moriendi, sed tantùm quoad modum & circunstantias. Verùm id non rectè colligitur, quia Christus liberè posuit eum actum, quo moriendi præceptum obseruauit quoad substantiam, poterat enim illum non elicere, & alium in illius locum substituere.

Resolutio II. Christus propriè meruit, idque per varios actus, & ab instanti conceptionis, ac deinceps per totam vitam.] Prima pars est de fide, potestque probari ex Scriptura, quæ docet, Christum nos redemisse sanguine

guine ſuo, lauiſſe à peccatis, &c. Ratio petitur à fine Incarnationis, quia Chriſtus venit vt nos redimeret, nobiſque gratiam & remiſſionem peccatorum mereretur. Accedit quod actus illius erant honeſti, liberi, à perſona grata procedentes, nec deerat promiſſio Dei, vt colligitur ex illo loco Iſa. 53. Si poſuerit pro peccato animam ſuam, videbit ſemen longæuum.

Secunda pars probatur, nam Chriſtus meruit per actum amoris proximi, eò quòd liberè, eum exercebat, item per actus virtutum moralium, quia erant liberi, honeſti, &c. & quamvis nonnulli eſſent præcepti, id non obſtabat libertati ex ante dictis. Maior difficultas eſt de amore Dei, aliqui enim negat Chriſtum per talem actum meruiſſe, eò quòd non ponunt in illo niſi amorem Dei beatificum, eumque ſummè neceſſarium: alij communiter affirmant, ſed non ex eodem fundamento, ſunt enim qui ponunt in Chriſto vnum duntaxat actum amoris Dei, ſcilicet beatificum, quem aiunt non fuiſſe ſimpliciter neceſſarium, ſed quodāmodo liberum, ſiue quoad exercitium, ſiue quoad terminationē ad bona Dei extrinſeca. Alij verò faciliùs rem explicant, nempe affirmando fuiſſe in Chriſto duplicem actum amoris erga Deum, quorum alter ſequebatur ſcientiam beatificam, eratque neceſſarius; alter infuſam, qui erat liber, & meritorius.

Tertia pars oſtenditur, quia in ipſo inſtanti conceptionis Chriſtus præditus fuit ſcientia infuſa, vſuque perfecto rationis, atque virtutibus tam ſupernaturalibus, quàm mo-

ralibus, quare mereri sine dubio potuit. Neque ratio vlla est*, cur aliquem actum meritorium non elicuerit, cum dici nequeat eum fuisse otiosum, quoad prædicta.

Quarta denique pars suadetur, quia quòd Christus per totam vitam meruerit, hoc sanè maioris est perfectionis, si fieri potest; at Christus continuò mereri poterat, quia neque per somnum, neque alio modo impediebatur ab exercitio scientiæ infusæ: vnde nihil obstare poterat, quin aliquam virtutem continuò exerceret, etiam dum grauiter torquebatur in cruce.

Non meruit autem formaliter per ipsam mortem vt est separatio animæ à corpore, quia tunc non erat homo, nec viator. Quare cum dicitur nos per mortem redemisse, intellige per tormenta mortem causantia. Ac multò minùs meruit per apertionem lateris, resurrectionem, &c.

Neque refert quod dicitur communiter Sacramenta ex Christi latere fluxisse; hoc enim intellige, non de ipsis Sacramentis, sed de aqua, & sanguine quæ erant sacra signa, illa baptismi, hic Eucharistiæ, vel Martyrij.

Resolutio III. Christus sibi, & nobis aliquid promeruit.] Prima pars probatur, nam Christus meruit gloriam sui corporis, iuxta illud Luc 24. Nõne oportuit Christũ pati, & ita intrare gloriã suam? Item exaltationem sui nominis, de qua est illud Philip. 2. Humiliauit semetipsum, &c. propter quod Deus exaltauit illum, & donauit illi nomen, quod est super omne nomen: sub gloria

ria autem corporis comprehendi solet impassibilitas animæ, resurrectio, ascensio, & vltimus aduentus cum potestate, & maiestate, quæ omnia Christus meruit; quia etsi illi deberentur ratione vnionis, tamen opus redemptionis nostræ postulabat, vt iis Christus nostri causa priuaretur, nimirum vt pro nobis pati posset, supposita autem eorum carentia, nulla ratio est cur per opera sua infinitè digna, illa promeritus non fuerit. Porro ad exaltationem nominis præter alia reducitur, quicquid ad laudem Christi, siue ab hominibus, siue ab Angelis, siue ab ipso Deo collatum fuit.

Non tamen Christus sibi meruit gloriam animæ, gratiam sanctificantem, aut habitus supernaturales; quia hæc omnia illi concessa sunt, tanquam proprietates moraliter vnioni debitæ, adeòque sine merito. Neque etiam meruit augmentum prædictorum donorum, quia cùm sint concessa vt proprietates vnioni debitæ, debuerunt conferri in gradu perfectissimo.

Dices, perfectius est aliquid habere cum merito, quàm sine merito, ergo Christus dona illa obtinuit per meritum. Respondeo antecedens vt summum verum esse de puro homine, qui simul non est Filius Dei, at falsum est de Christo, in quo perfectius erat habere gratiam, & gloriam ex dignitate Filij Dei, & tanquam proprietatem moraliter debitam, quàm ex propriis actibus.

Secunda pars ostenditur, nam in primis Christus nobis meruit omnes dispositiones ad gratiam, cùm ex Scriptura, Conciliis, &

O 6 Patri

Patribus, constet nos nihil posse facere vt oportet ad salutem, sine ipso, seu sine illius merito. 2. nobis meruit gratiam sanctificantem, & remissionem peccatorum, vt patet ex fine Incarnationis; non quidem in alio tantum merendo dispositiones prædictas, sed in se, ita vt acceptis illis dispositionibus, speciale beneficium consequamur, tum in collatione gratiæ habitualis, tum in remissione peccatorum; quia posset Deus absolutè dispositiones immittere, sine gratia sanctificante, & hanc conferre, non remittendo peccata. 3. nobis meruit gratiæ augmentum, itemque satisfactionem & meritum nostrum, quatenus meruit, tum auxilia ad hæc necessaria, tũ vt opera iusti haberent vim merendi, & satisfaciendi. 4. meruit quod homines ab æterno sint prædestinati, & electi ad gloriam, siue vagè offerendo merita sua, vt multi eligerentur ad arbitrium Patris, siue vt alij volunt determinatè merendo vt talis, & talis homo eligeretur. An autem Christus meruerit Angelis, primisque parentibus gratiam & gloriam, resoluendum est iuxta id quod quisque sentit de quæst. illa cap. 14. An Adamo non peccante, futura esset Incarnatio.

CAPVT XVIII.

De potentia, & subiectione Christi.

RESolutio I. Anima Christi non habuit omnipotentiam simpliciter, virtus tamen patrandi vera miracula, aliaque opera supernaturalia fuit illi concessa, non quidem physicè, sed mora

moraliter duntaxat] Prima pars perspicua est, quia res simpliciter omnipotens habet potentiã essentialiter infinitam, cum se extẽdat ad alia in infinitum, quibus esse dare potest, quæq; cõtinere debet eminenter: at creatura, qualis est anima Christi, non habet virtutem essentialiter infinitam, cùm in se sit essentialiter finita, neque omnia virtualiter continere possit, ergo repugnat quòd sit simpliciter omnipotens.

Secunda pars est de fide, vt colligitur ex Euãgelio, quod testatur 1. Christum mortuos suscitasse, cæcos illuminasse, aliáque quàm plurima miracula effecisse: 2. gratiam & remissionẽ peccatorum nonnullis contulisse. Neque dicas cum Iudæis, aut Paganis prædicta miracula nõ fuisse vera, sed fictitia, hoc enim falsitatis arguitur, tum quia cæci experiebantur se videre, mortui se comedere, ambulare, aliaq; vitæ munia præstare, tum quia miracula illa diu durabant, & in omni loco, & tempore, omnibusque etiam hostibus, vt veri & reales effectus apparebant.

Quo loco aduerte 1. prædictam potentiã fuisse in Christo permanenter in modum habitus, vt patet à priori, quia ea fuit illi concessa tanquam proprietas aliqua ei debita, propter vnionem hypostaticam, quæ fuit in illo permanenter; & à posteriori ex eo deducitur, quia Christus operabatur miracula quando volebat. Nec refert quòd ipsius humanitas esset causa tantùm instrumentalis, habebat enim ex pacto paratum concursum Dei, ad producendũ quicquid vellet,

Aduerte 2. virtutem illam, qua Christus miracula patrabat, non fuisse naturalem; non enim

enim temperamentum, vel imaginatio illius habebat vim restituendi visum cœco, aut vitam mortuo. Et idem dicendum de constellationibus, aliisve agentibus naturalibus. Eò vel maximè, quia Christus interdum sola voce, interdum tactu, aliquando sputo, aliàs luto miracula patrabat: sanabat etiam ægrotos longè distantes, & in vnico instanti ea omnia vt plurimum operabatur. Hæc autem efficaciam agentium naturalium, & modum quo in effectus suos prodire solent, longè superant; cùm non nisi per media proportionata, & in tempore, & circa obiectum præsens operari possint. Vnde collige; & Christum non fecisse miracula arte magica, & virtute dæmonum, vt Iudæi calumniabantur: cùm ex communi Theologorum sententia, dæmones nihil possint circa hæc inferiora, nisi applicando actiua passiuis; adeóque eos tantùm effectus producere possint, qui non superant virtutem causarum naturalium, quas ad agendum applicant.

Tertia pars ostenditur, nam ex omnium sententia, Christus vt homo erat causa moralis miraculorum, quatenus infallibiliter à Deo obtinebat, vt efficeret omnia miracula quæ ipse fieri volebat. Ergo non opus est vt simul Christo virtutem quandam physicam miraculorum operatiuam tribuamus; hæc enim est superflua, quia tam certò fiebant miracula siue illa, quàm cum illa.

Deinde ideò humanitati Christi tribuitur causalitas physica respectu miraculorum, quia Scriptura, & Patres variis loquendi modis talem causalitatem innuere videntur; at pro-

fecto hoc nimis leue fundamentum est, vt propterea eiusmodi causalitatem admittamus, cùm vix explicari aut intelligi possit in quo ea consistat, & aliunde eadem aut prorsus similia dicantur de passione & resurrectione Christi, aliisque rebus, quæ tamen nullo modo intelligi possunt de causalitate physica, sed tantùm de morali, vt omnes facile admittunt, & per se notum videtur.

Dices 1. Christus est caput Ecclesiæ, ergo influit in membra modo perfectissimo, adeóque physicè. Respondeo Christum esse caput morale Ecclesiæ, non physicum, ac proinde sufficere quòd influat tantùm moraliter.

Dices 2. Hic modus agendi spectat ad maiorem perfectionem Christi, ergo illi tribuendus. Respondeo 1. antecedens esse incertum, quia non minùs videtur cõmendari perfectio Christi, ex eo quòd ad nutum habeat paratum concursum Dei ad patranda miracula, quàm si physicè ad ea concurrat. 2. eo dato negandam esse consequentiam, quia non licet Christo affingere perfectionem aliquam, nisi quæ sufficienter aliunde probetur, quod hîc non fit.

Dices 3. Verba illa Lucæ 6. Virtus de illo exibat & sanabat omnes & illa cap. 8. Ego sensi virtutem exire à me, apertè indicant causalitatem physicam, quare ergo de ea non intelligentur? Respondeo, quia redderent sensum absurdum, cum nulla virtus physica in Christi humanitate assignari possit, quæ realiter ab ea fluxerit ad patranda miracula, vt aliàs monui, vbi de causalitate Sacramentorum.

Reso

Resolutio II. Christus vt homo fuit subditus Patri, legique naturali, non autem positiuæ. Item quibusdam defectibus corporis, non omnibus.] Prima pars probatur, nam cum humanitas Christi esset creatura, dubitari non potest quin Christus vt homo, esset subditus Patri, siue per subditum intelligas eum, qui est inferior quoad bonitatem & perfectionem; siue eum qui tenetur alterius præcepto obtemparare, siue seruum propriè dictum, qui est sub alterius potestate, & dominio.

Vnde collige Christum vt hominem, seu secundùm humanitatem, posse dici seruum Dei, quia etsi illius humanitas post assumptionem communicet in bonis; & honoribus Domini, & eatenus quendam statum libertatis adepta sit; id tamen non obest quin sit creatura, multo magis à Dei nutu & dispositione dependens, quàm in humanis seruus pendeat à domino.

Dices, Fœlicem Vrgelitanum, & Elipandum Episcopum Toletanum fuisse olim damnatos, quòd dicerent, Christum esse seruum Dei. Respondeo id non debere intelligi de seruitute illa naturali, quæ cuilibet rei est essentialis, in ordine ad Deum; sed de alia, quæ indigeat regeneratione, per quam status filiationis adoptiuæ obtineatur, quæque voluntariam obedientiam excludat, vilemq; seruiendi necessitatē inuehat; Talem enim seruitutē Christo tribuebant prædicti authores, qui consequenter existimabant, Christum non esse filium Dei naturalem, sed adoptiuum duntaxat, & Deum nuncupatiuum, vt

vt ex Alcuino, & Paulino Aquileiensi colligi potest. Quare obiectio allata quam nonnulli recẽtiores magni faciunt, non est ad propositum.

Secunda pars ostenditur, quia Christus tenebatur amare Deum, eumque colere, & proximum diligere, non mentiri, non iurari, &c. quoad hoc enim est par ratio de illo, ac de aliis hominibus, qui ipsa natura duce, prædicta obseruare tenentur. Excepi autem legem positiuam, tum diuinam siue veterem, quia erat pro filiis Israël, & ab iis via ordinaria descendetibus, siue nouam, quia eam ipse instituit; tum humanam, quia cum Christus habuerit perfectum dominium supra omnes homines, vt dicetur cap. sequenti, non magis ab illis poterat quàm Rex à suis subditis obligari.

Dices, Christus non venit legem soluere, sed adimplere, ergo erat illi subditus, Non sequitur, quia non ex obligatione eam seruauit, sed sponte. Neque refert illud Pauli ad Galat. 5. Testificor omni homini circuncidenti se, quia debitor est vniuersæ legis faciendæ, debet enim tantùm intelligi de puris hominibus.

Nota tamen Christum, ex communi sententia, habuisse speciale præceptum moriendi pro hominibus, vt ex Ioan. 10. colligitur. Quod quidem præceptum non fuit naturale, quia cùm vita Christi, vtpote etiam vita Dei, esset multò præstantior quovis bono hominum, non tenebatur Christus naturaliter eam pro illorum salute profundere. Præceptum ergo illud emanauit à Patre æterno, vt declarauit Christus loco citato, adeóque fuit diuinum positiuum. Neque dicas, imprudentes

fuisse impositum; quia cùm Deus habeat supremum dominium in res omnes, potuit Christo præcipere, vt pro hominibus mortem sustineret: præsertim cum illa in gloriam ipsius Dei vltimatè referrentur.

Tertia pars manifesta est ex Euangelio. Christus enim esuriit, sitiuit, fatigatus est, & passus varios dolores. Atque hoc fuit congruum fini Incarnationis, quia licèt vno actu interno posset satisfacere, consentaneum fuit vt assumeret pœnalitates tali fini non repugnantes: eò quòd satisfactio præcipuè exhibetur per opera pœnalia. Itē vt veritatē humanæ naturæ clariùs ostēderet hominibus, qui multis defectibus sunt obnoxij.

Quarta denique pars suadetur, nō enim Christus fuit deformis, quia conceptus est virtute Spiritus sancti, ex purissimo Virginis sanguine, quare decebat vt aptè esset compositus, rectè proportionatus, & optimi temperamenti, ex quibus oritur pulchritudo. Neque dicas assumpsisse naturam, atque adeò deformitatem, non enim hæc sequitur naturam præcisè, sed causas particulares; vnde non assumsit morbos ex mala complexione, aut ex imprudentia in victu, & actionibus procedentes. Neque potuit incurrere in morbum ex cœli intemperie, quia optimè sciebat corpus gubernare contra hæc, aliaque agentia extinseca.

Dices, potuit naturaliter mori, ergo & ægrotare, Non sequitur, quia mors contingere potest sine præuio morbo, nimirum calore naturali paulatim deficiēte; & humido radicali consūpto.

Resolutio III. Christus nec peccauit, nec pecca

peccare potuit, neque habuit fomitem peccati, vel ignorantiam, variis tamen animi motibus, seu passionibus subditus fuit.] Prima pars patet ex Ioan. 8. Quis ex vobis arguet me de peccato? Secunda probatur, quia Christus ab initio conceptionis beatus erat, ergo nec per absolutam potentiam peccare poterat in eo statu.

Sed quid, si Verbum humanitatem assumpsisset sine gloria, aliisque donis creatis, fuisset ne impeccabilis præcisè ex ipsa vnione hypostatica? Respondeo affirmatiuè, quia si humanitas Verbo vnita posset peccare; peccatum Verbo tribui posset, quod repugnat: sequela patet, quia humanitas est natura Verbi, ergo ad ipsum spectat eam dirigere, ne à recto deflectat: quod ni faciat cum possit, peccatum illi propriè imputabitur, aliàs non peccaret nostra voluntas, quando non refrenat motus appetitus sensitiui. Neque est idem de aliis hominibus, quia respectu illorum se habet tantum vt causa prima & generalis gubernator, cuius est permittere vt quælibet res suis motibus feratur.

Dices, si mors de Deo dici potest, cur non peccatum, cum non minùs illa, quàm hoc ipsi repugnet; Resp. causam esse, quia quòd Deus permittat, partes quas assumpsit, dissolui, in eo non interuenit vlla deordinatio contra rationem. At oppositum sequeretur, si permitteret naturam humanam peccare. Vnde potest dici, per communicationem idiomatum, Deus mortuus est, non tamen Deus peccauit.

Tertia pars per se clara est, si loquamur de fomite actuali, seu de motibus appetitus sensitiui

ſitiui allicientis voluntatem contra rectam rationem, vt patet ex iam dictis. Idem etiam dicendum eſt de fomite in actu primo, de quo communiter hîc agitur; per fomitem enim intelligitur ipſe appetitus, non præcisè ſecundum ſe, ſuamque naturalem inclinationem ſpectatus, ſed vt eſt proximè expeditus ad eliciendum aliquem actum, ex ſe rectæ rationi repugnantẽ; qua ratione fomes non fuit in hominibus in ſtatu innocentiæ, nec eſt in beatis, ac proinde nulla ratio eſt cur fuerit in Chriſto, qui erat perfectiſſimè ſanctus adeóque optimè diſpoſitus ne appetitus ipſius in actum aliquem, ex ſe inordinatum, proximè exire poſſet.

Quarta pars ſuadetur, quia cũ eſſent in Chriſto omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ abſconditi, ex ſupradictis; manifeſtum eſt, nullam in illius intellectu fuiſſe ignorantiam, vel errorem ſiue ſpeculatiuum, ſiue practicum.

An autem de potentia abſoluta, error potuerit eſſe in Chriſto, in dubium vertitur. Reſpondeo 1. ignorantiam puræ negationis ei, vt homini, non repugnare, quia illius humanitas præcisè, ex vnione ad Verbum, non haberet rerum cognitionem: quare ſi aliunde habitibus naturalibus, & ſupernaturalibus ſcientiæ deſtitueretur, multa ignoraret.

Reſpondeo 2. non poſſe reperiri in Chriſto errorem practicum, inclinantem ad peccatum: quia cùm voluntas ſequatur iudicium intellectus, humanitas Chriſti poſſet peccare, & tale peccatum in Verbum ipſum refunderetur. Hoc autem impoſſibile eſt ex ſupradictis.

Reſpon

Respondeo 3. probabilius esse, Christum non potuisse falsum iudicium proferre, in re merè speculatiua: quia iudicium proferre, sine sufficienti cognitione præuia, leuitatem quandam & imprudentiam continet. Quare nullatenus Verbo diuino tribui potest, aut naturæ ipsi coniunctæ.

Quinta pars ostenditur, nam in primis quòd generatim anima Christi fuerit passiblis, satis patet ex Euangelio. Ratio verò est, quia cùm Christus esset homo præditus imaginatione, & appetitu sensitiuo, poterat apprehendere læta, & disconuenientia, & ab iis moueri. Non tamen ferebantur motus illi in illicita, neque rationem præueniebant, aut voluntatem pertrahebant, vt fit in nobis, esto haberent adiunctam commotionem aliquam, & alterationem corporis, vt dum Christus infremuit spiritu, quò fit vt verè possiones dici possint, quamquam vulgò propassiones, ex Hieronymo appellentur, eo quòd nomen passionis ad motus rationi dominantes extendi solet.

Rursus quòd speciatim in Christo fuerit dolor sensibilis, patet, quia dolor oritur ex læsione, & diuisione continui; at Christus grauiter fuit læsus, & vulneratus illiusq; caro clauis, spinis, & flagris diuisa fuit. Quòd etiā tristitia, constat tū ex illo Matth. 26. Tristis est anima mea, tū quia tristitia oritur ex apprehensione rei nociuæ tanquā præsentis, at Christus mortē imminentē apprehendebat, tanquā naturæ nociuam. Nec obfuit delectatio volūtatis, quę erat beata; ex dispensatione enim nō redūdabat in appeti-

tum

tum sensitiuum, sicut neque, gloria animæ in corpus, vnde illius tristitiam non impediebat. Tandem vt alia prætercam, Christus timere potuit, vt patet ex illo Marci 14. Cœpit Iesus pauere & tædere; ratio est, quia si tristari potuit de malo præsenti, cur non timere futurum?

Nec refert quod illud esset certò euenturum, sufficit enim quod esset malum disconueniens, & futurum: sicut econtrà animæ purgatorij sperant beatitudinem, etsi certò euenturam. Hinc Christus de morte tristabatur; eamque timebat, quia per apprehensionem fiebat ei veluti præsens, & re ipsa erat futura.

Dices, in Christo erat fortitudo, ergo non timor. Distinguo, non timor rationem præueniens, voluntatemque alliciens vt à recto deflectat, concedo: non timor voluntariè excitatus ex apprehensione mortis, ad ostendendam illius acerbitatem & veritatem naturæ, nego.

Quæres, an admiratio fuerit in Christo. Respondeo aliquo sensu fuisse, vt patet ex illo Matth. 8. Audiens miratus est. Et ratio est, quia etsi omnia sciret, quædam tamen insolita erant ipsius experientiæ, quod satis est ad admirationem: vt patet, nam Astrologus miratur insolitam eclypsim quam ante præuiderat. Admiratio tamen non erat in Christo, quatenus hæc sumitur pro actu intellectus, quo quis iudicat, rem aliquam superare suam notitiam.

CAPVT

CAPVT XIX.

De quibusdam officiis Christi.

RESolutio I. Christus est caput Ecclesiæ.] Hoc patet ex Paulo ad Ephes. 1. dum ait, ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam. Accedit ratio: nam proprium capitis est influere in alia membra iisque virtutem & motum communicare; at Christus influit gratiam, adeóque vitam & motum supernaturalem in omnia membra Ecclesiæ, iuxta illud Ioan. 1. De plenitude eius nos omnes accepimus; ergo rectè dicitur caput Ecclesiæ.

Quo loco aduerte 1. Christum vt Deum esse simul cum Patre, & Spiritu sancto caput inuisibile Ecclesiæ, at verò vt Deum hominem esse caput visibile illius, adeò vt ipsa humanitas sit veluti ratio formalis qua Christus constituitur in esse capitis visibilis, illiusque officium exercet. 2. Christum secundum humanitatem, posse dici membrum capitis illius inuisibilis, cuius ratio ipsi vt Deo competit; vt autem est Deus homo, atque adeò caput visibile Ecclesiæ, non debere dici membrũ, sed tantùm caput, cum nullum influxum recipiat ab aliis membris, sed à Deo duntaxat. 3. Christum secundum totam humanitatem esse caput hominum quoad corpus, & animam, quatenus opus redemptionis perfecit per suam carnem, nosque bene operamur ministerio corporis, nostraque corpora ex meritis Christi resurgent. 4. etsi Christus sit primariò eorum caput, qui ipsi actu

vniuntur, siue per fidem, siue per charitatem, siue per fruitionem patriæ, cum tamen secundaria quadam ratione esse caput eorum, qui ipsi tantum vniuntur in potentia, siue aliquando, siue nunquam reducendi ad actum perfectum.

Rursus aduerte Christum non tantum hominum, sed etiam Angelorum esse caput, vt sumitur ex verbis illis Pauli ad Coloss. 2. qui est caput omnis principatus, & potestatis. Ratio autē est quia Christus est caput totius Ecclesiæ, at Ecclesia coalescit non modò ex hominibus, sed etiam ex Angelis, siquidem hîc Ecclesia latè vocatur vna multitudo ordinata in vnum finem, secundum diuersos actus & officia: homines autem & Angeli ordinantur ad vnum finem diuinæ fruitionis, quare ad eandem Ecclesiam pertinent, Christusque eorum omnium est caput; cum vni corpori plura capita assignari non debeant.

Cæterùm qua ratione Christus sit caput Angelorum, cōtrouertitur inter authores; qua in re illud videtur certum, Angelos spiritualem quendam influxum accipere à Christo, scilicet reuelationes quasdam & illuminationes, & eo saltem modo Christum esse eorum caput. An autem ab illo, seu ex illius meritis etiam acceperint gratiam, hoc ab alia quæstione pendet, vt iam suprà obseruaui.

Dices, Ecclesia debet constare ex capite homogeneo, seu quod sit eiusdem naturæ cum membris suis; at Christus non est eiusdem naturæ cum Angelis: ergo non est eorum caput. Respondeo ad rationem capitis moralis seu mystici, de quo hîc agimus; suf-

ficere quòd in membra influat: siue cum illis in natura specifica conueniat, siue non.

Aduerte prætereà non modo Christum, sed etiam dæmonem esse caput malorum, quatenus sunt in hac vita. Cum eo tamen discrimine, quòd Christus est eorum caput, quatenus in illos interiùs influit gratias actuales, vel etiam fidem; dæmon verò quatenus illos gubernat, & quò vult ducit malitiam eis exteriùs suadendo. Et quamvis monstrosum sit in rebus naturalibus, eidem corpori varia assignare capita; in moralibus tamen & politicis non repugnat sub vario respectu. Imò neque quòd detur caput capitis, adeóque etsi dæmon sit caput malorum omnium, id non impediat quo minùs vnus illorum, nempe Antichristus dicatur reliquorum caput, quatenus eos malitia superabit.

Resolutio II. Christus fuit Sacerdos, & Rex.] Prima pars est de fide, & probatur, tum quia Christus se obtulit in ara crucis, & sub speciebus panis, tum quia in sacrificio altaris est primarius offerēs, vt dicemus in tractatu de Sacramentis. Neque refert quòd se non occiderit in cruce, satis enim est quòd permiserit se occidi, cum id impedire posset, & ita se obtulerit.

Non tamen licet inde colligere, martyres sacrificium offerre, quando pro Christo mortem subeunt: quia non sunt à Deo sacerdotes destinati ad tale sacrificium. Sicut enim potest Deus præscribere cultum sibi exhibendum, adeò vt nullus alius censeatur legitimus; ita ministrum eiusmodi cultus designare potest: quales sunt in noua lege

soli Sacerdotes, in veteri verò, ex tribu Leui.

Vt autem hæc clariùs intelligas. Nota 1. Christum fuisse Sacerdotem, non successione, aut vnctione olei, sed ex vnione Verbi quia humanitas illius fuit delibuta oleo diuinitatis. Cæterùm per potestatem excellentiæ Christus potuit non solùm sacrificium offerre, sed etiam Ecclesiam instituere, & Sacramenta ad salutem necessaria, leges condere pro bono animarum, varias gratias conferre, vicarios constituere ad regendam spiritualiter Ecclesiam, modis ab eo præscriptis; vnde non tantum Sacerdotis, sed etiam Legislatoris perfectè munus obiit.

Nota 2. effectum primarium sacrificij esse expiationem peccatorum, vt liquet de sacrificio crucis, quia Christus mortuus est, vt nos liberaret à peccato; & de sacrificio altaris constabit ex tract. citato. Vnde cùm Christus fuerit impeccabilis, non potuit esse particeps talis effectus: alios tamen participauit, nempe gloriam proprij corporis, suique nominis exaltationem.

Dices, si Christus participauit fructum aliquem sacrificij; ergo & pro se sacrificium obtulit: Hoc autem repugnat Concilio Alex. epistola ad Nestorium, approbata in Synodo Ephesina. Respondeo 1. negari posse sequelam maioris, nos enim, omnium consensu, de fructu sacrificij participamus, etsi pro aliis directa intentione illud offeramus. Quidni ergo simile quid de Christo dici poterit? Respondeo 2. non incongruè concedi posse, Christum etiam pro se obtulisse sacrificium, vt impetratorium noui alicuius beneficij, sicut illud obtulit quatenus est Eucharisticum,

ſeu continens gratiarum actionem, pro beneficiis acceptis: neque hoc repugnare Conciliis citatis, quia agunt apertè de ſacrificio, vt propitiatorio.

Inſtabis, ergo etiam dici poterit, Chriſtum pro ſe mortuum eſſe. Reſpondeo, non ſequi, quia Chriſtus pro ſe mortem non aſſumpſit, ſed pro hominibus aſſumptam, etiam pro ſe obtulit, ad obtinendam gloriam corporis nominiſque exaltationem.

Secunda pars oſtenditur, quia etſi Chriſtus non fuerit Rex quoad vſum, cùm pauperem vitam duxerit, habuit tamen in actu primo regiã poteſtatem in omnes res mundi, quod vel inde conſtat, quia cùm tot aliis prærogatiuis inſignitus fuerit, nulla ratio eſt cur hæc illi denegetur: præſertim quia aliæ excellentiæ ipſi debebantur ratione vnionis hypoſtaticæ, qui titulus ſufficit, vt ea etiam de qua agimus, ipſi conceſſa fuerit. Quid, quòd per ſe abſurdũ videtur, eò authoritatẽ Chriſti reſtringere, vt quatenus homo nõ potuerit ſiue Angelis ſiue hominibus quicquã præcipere, ſpectans ad regiminen temporale, aut politicum vniuerſi: Hoc autem non potuiſſet, ſi fuiſſet tantum rex ſpiritualis, vt volunt aliqui.

Neque dicas 1. quòd ſi Chriſtus eſſet Rex, etiam in temporalibus & politicis, eadem poteſtas ſummo Pontifici tanquam ipſius Vicario competeret; hoc enim non ſequitur, quia Chriſtus non dedit illi totam ſuam poteſtatem, etiam in ſpiritualibus.

Neque dicas 2. fruſtra poni in Chriſto poteſtatem regiam, ad actum nunquam reducendam.

cendam. Nam in primis idem vrgeri poteſt de pleriſque aliis facultatibus Chriſto conceſſis, quarum vſum non habuit. Deinde cùm Chriſtus acceperit poteſtatem regendi Angelos, & homines, tam in ſpiritualibus, quàm in temporalibus, dici poteſt, eam poteſtatem non fuiſſe omnino ſine vſu: cum Chriſtus, ex parte, ſeu quoad ſpiritualia, eam exercuerit.

Vnde collige, Chriſtum habuiſſe dominium in res omnes, & ſingulas vniuerſi. Non enim congruum erat, vt haberet poteſtatem regiam, omni proprietatis dominio deſtitutam: cùm nullus ſit rex, qui tale aliquod dominium non habeat. Hoc etiam ad maiorem Chriſti perfectionem conducit, pleniuſque inde verificatur, quod ipſe ait Matth. vltimo, ſibi datam eſſe omnem poteſtatem in cœlo, & in terra; & quod alibi dicitur, eum eſſe Regem regum & Dominum dominantium. Hoc autem intellige de dominio radicali, non de proximo; cùm Chriſtus de facto, res omnes vniuerſi, tanquam proprias, ſibi non applicuerit, adeóque aliorum dominium non excluſerit: ſicut neque ſupremum, & abſolutum dominium quod habet Deus in omnia, impedit quo minus homines aliquid poſſideant, titulo Dominij.

Reſolutio III. Chriſtus verus fuit mediator.] Probatur, nam ille dicitur mediator, qui pacem inter duos diſſidentes vult ſtabilire, qui orat, & ſatisfacit pro offendente: at Chriſtus hæc præſtitit pro nobis, ergo, &c. Hinc duo ſequuntur. 1. munus mediatoris non diſtingui reipſa à munere redemptoris. 2. neminem

neminem esse posse tam perfectè hominum mediatorem, ac Christus fuit, eò quòd nullus potest pro nobis tam perfectè satisfacere. Alij tamen sancti dicuntur mediatores, quia pro nobis orant, gratias nobis obtinent, & ad reconciliationem disponunt.

Vbi nota, non solùm humanitatem fuisse mediatricem, sed ipsummet Christum fuisse mediatorem, & redemptorem nostrum, ita scilicet, vt per humanitatem tantum elicuerit omnes actus mediatoris, & redemptoris, ratione verò diuinitatis, valorem infinitum illis communicauerit.

Porrò cùm ad mediatorem spectet orare, vt iam dictum est, quæri hîc potest, an Christus in hac vita orauerit, & adhuc pro nobis oret in cœlo, Respondeo 1. Christum in hac vita orasse, vt patet ex Euangelio, quod intellige vt orauerit propriè, nempe aliquid petendo, & non tantum gratias agendo, aut Deum laudando, constat enim aliquid petiisse pro Petro, pro aliis discipulis, pro crucifixoribus, ac pro seipso.

Respondeo 2. probabiliùs videri Christum in cælo propriè, & formaliter orare, & non solùm interpretatiuè repræsentando passionem suam. Hunc enim non obscure colligitur ex Scriptura, cùm ait, Christum in cœlo pro nobis interpellare, esse nostrũ aduocatum apud Patrẽ, &c. Quid quod ipse Christus Ioan. 14. Ego, inquit, rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis; quæ, & similia, sine incommodo, de propria, & formali oratione intelligi possunt. Et ratio idem suadet, quia oratio est excellentissimus Dei

 cultus,

cultus, & actus religionis qui valdè decet Christum; aliunde verò charitas qua nos diligit, eum mouet vt actu interpellet pro nobis, sicque munus aduocati, & mediatoris erga nos meliùs exercet.

Dices 1. Data est Christo omnis potestas in cœlo & in terra, Matth. 18. ergo non opus est vt ille recurrat ad Patrem, ea petendo quæ ipse per se præstare potest. Verum etsi id non sit absolutè necessarium, non sequitur quòd Christus non possit congruè orare, aliàs neque opus erit quòd oret interpretatiuè. Accedit, quod cum tota illa potestas data sit Christo ex vi Incarnationis, sequeretur eum, etiam in hac vita, superfluè orasse.

Dices 2. nunquam Ecclesia petit à Christo, vt oret pro nobis, sed tantum vt misereatur nostri. Respondeo neque etiam petere, vt pro nobis oret interpretatiuè: abstinet ergo à tali petitione, non quòd putet Christum non orare, sed ne detur occasio errandi simplicioribus, qui facilè existimarent; Christum esse merum hominem. Deinde magis honoramus Christum precãdo, vt nostri misereatur, quàm si rogemus, vt oret pro nobis, atque ita nostra oratio, cæteris paribus, potest ipsi esse gratior nobisque vtilior.

CAPVT XX.

De filiatione, prædestinatione, & adoratione Christi.

RESOLVTIO I. Christus vt homo non debet dici Filius Dei adoptiuus.] Probatur

tur 1. ex definitione Adriani 1. in epistola ad Episcopos Hispaniæ, & Concilij Francofordiensis ad eosdem, contra Elipandum qui oppositum docebat 2. ratione, quia vt quis dicatur Filius adoptiuus debet esse persona extranea adoptāti, quo fit vt nemo possit adoptare Filium suum naturalem, at Christi persona non est extranea Deo, ergo, &c. Nec refert quod subsistat in natura extranea, inde enim non fit quòd ipsa sit extranea, cum sit naturaliter coniuncta Patri.

Dices, Christus vt homo non est filius Dei naturalis, ergo est adoptiuus, non enim datur medium Antecedens ostenditur, quia aliàs in Christo essent tres filiationes naturales, quod hactenus apud Patres inauditum fuit. Respōdeo negando antecedens ad cuius probationem negatur sequela; Christus enim vt homo, potest dici filius Dei naturalis, eadem illa filiatione quam per generationem æternam à Patre obtinuit: siquidem vox homo, includit naturam & suppositum, quod in Christo vt homine; non aliud est, quàm Verbū ipsum ab æterno genitū.

Resolutio II. A iquo sensu dici potest de Christo, quòd sit prædestinatus, alio minimè.] Hoc ita explico. In primis dici propriè non potest, Verbum fuisse prædestinatum vt esset homo, quia illud tantùm dicitur prædestinari ad aliquid, quod subiacet diuinæ gubernationi, quodque in tempore recipit donum aliquod gratiæ, hæc autem Verbo non competunt. Quia tamen Verbum in tempore factum est homo, dici potest, prædestinatum, seu decretum esse, vt Verbum fieret homo.

P 4 Dici

Dici etiam potest absolutè; Christum esse prædestinatum. Deus enim ab æterno præordinauit, vt Verbum vniretur humanitati, in tempore; ergo ab æterno prædestinatus est Christus, qui est terminus illius vnionis. Imò, quia tale compositum incœpit esse in tempore, dici potest, Christum fuisse prædestinatum ad esse.

Rursus dici potest, Christum esse prædestinatum ad gratiam & gloriam; quia etsi Verbum non subiaceret diuinæ prouidentiæ, neque dona recipere posset, secus dici debet de Christo, seu composito ex Verbo, & humanitate, cui verè concessa est gratia, & gloria. Cur ergo ad ea dona prædestinatus dici non poterit? Neque refert quòd ea essent Christo debita ex quadam congruitate, absolutè enim non erãt ei debita, adeóque simpliciter ipsi gratis concessa fuerunt; quod sufficit vt ad ea prædestinatus dicatur. Hinc potest admitti illa propositio, Filius Dei prædestinatus fuit ad gloriam, si Filius Dei sumatur materialiter, pro supposito Verbi subsistente in natura humana, non si sumatur formaliter, vt sumi solet.

Præterea dici potest naturam humanam fuisse prædestinatam ad vnionem hypostaticam, quia hoc est maximum donum quod accepit in tempore; ergo dici potest quod Deus ab æterno eam destinauit ad illam dignitatem. Nec refert quòd non dici possit prædestinata ad gloriam, nam quod prædestinatur ad videndum Deum, prædestinatur ad agendum, & actiones sunt suppositorum: in alio verò casu destinatur humanitas ad recipiendam vnionem.

Tan

Tandem non potest dici absolutè, absque additamento, Christum esse prædestinatum vt sit Filius Dei, quia eò ipsò quòd est Christus, est Filius Dei, ergo Christus non potest prædestinari vt sit Filius Dei, siquidem res non prædestinatur, nisi ad aliquid quod non habet.

Resolutio III. Christi humanitas adorari potest, eadem quoad substantiam adoratione latriæ qua ipsum Verbum adoratur, potest etiam aliter quàm per latriam adorari.] Prima pars apertè colligi videtur ex variis Conciliis, & Patribus quorum verba à plerisque afferuntur. Item ex S. Tho, 3. p. q. 25. art. 1. & 2. Ratio verò est, quia ex Verbo, & humanitate fit vna persona Christi, eadem autem adoratione qua adoratur persona aliqua, adoratur & natura eius, vt experientia ostendit, quare cùm persona Verbi adoretur suprema latriæ adoratione, idem de ipsius humanitate sentiendum est.

Cum eo tamen discrimine, quod Verbum per se adoratur, seu propter propriam excellentiam, eius verò humanitas per aliud, seu ratione excellentiæ Verbi. Vnde illa non tam dicitur adorari, quàm coadorari, sicut coadoratur per summi Pontificis, in quo pontificia dignitas, propter quam fit adoratio, per se primò inest.

Secunda pars ostenditur, quia etsi de facto humanitas Christi vnita sit Verbo, possumus mente præscindere ab eiusmodi vnione, & considerare illam humanitatem cum donis gratiæ, & gloriæ quæ ipsi in perfectissimo gradu concessa, atque ita conceptæ exhibere cultum hyperduliæ.

Dubium est autem; an liceat eo modo Christi humanitatem adorare: nonnulli negant, quia cum humanitas Christi mereatur adorationem latriæ ratione vnionis: non potest sine indecentia minor adoratio ei exhiberi. Verùm hæc ratio si quid probat: vt summum probat non debere ita Christi humanitatem adorari, vt solus cultus hyperduliæ exhibeatur, quia aliquid amplius meretur. At non probat, nefas esse adorare humanitatem illam omnibus modis quibus honorem meretur, atque adeò latria propter vnionem cum Verbo, & hyperdulia propter dona inferiora, in hoc enim nulla est indecentia. Quare probabilius existimo, posse Christi humanitatem, non modo physicè, sed etiam moraliter & licitè adorari hyperdulia, dummodò saltem superior cultus ei non denegetur: quod sufficit vt absolutè aliter quàm latria adorari possit, contra a[illegible]entes.

Dices eos damnari à conciliis, qui duas Christi adorationes inducunt. Sed hoc nihil refert, agitur enim de duabus adorationibus Nestorianis, quæ scilicet tendunt ad duas personas in Christo colendas.

Resolutio IV. Imago Christi dupliciter adorari potest, itemq; crux illius.] Prima pars probatur, supposita doctrinâ Catholicâ quæ asserit imagines verè, & propriè adorari, nam in primis fieri potest, vt idē actus adorationis terminetur ad Christū, & ad illius imaginem, quia hoc totū possumus concipere per modū vnius. Tunc autem imago Christi non tantùm terminat actum externum qui circa illam fit, sed etiā partialiter affectū internū submissionis huic actui externo

coniunctũ quia a'iàs imago nõ verè adoraretur, cũ adoratio notã externã submissionis internæ, idque respectu eiusdem essentialiter includat.

Dices, imago non habet in se dignitatem aliquam ratione cuius debeam illi me submittere tanquam digniori. Respondeo satis esse quòd illud totum aggregatum quod adoro, sit dignius me, vt singulis illius partibus me subiiciam; aliàs caro Christi non esset adoranda, cum per se non sit dignior homine à quo adoratur.

Secundò imago Christi potest adorari, etiamsi ipse Christus non adoretur in recto, sed in obliquo tantum. Patet à simili, quia etsi proximus ametur propter Deum, non tamen opus est vt eodẽ actu Deus in recto, & vt obiectum quod, ametur; quamvis etiam propter reuelationem Dei assentiat mysterio Trinitatis, non est necesse vt idem fidei actus directè feratur in ipsam reuelationem. Ergo similiter etsi imago Christi non sit adoranda, nisi propter Christũ, eiusque excellentiam, ea poterit adorari; licèt eodem actu Christus ipse in recto non adoretur, sed tantum in obliquo.

Dices, Cõcilia statuunt, per imagines & in imaginibus adorari exemplaria, adorationem imaginis esse adorationem exemplaris, & similia. Verùm ista verificari possunt, etiã quando imago sola directè adoratur, quia neq: tunc adoratur propter intrinsecã excellentiam, sed ratione exẽplaris, & propter dignitatem illius, quod tantum Concilia intendebant contra hæreticos.

Ex his collige, adorationem esse respectiuam, quando imago adoratur illo posteriori modo,

Dubium est autem, an sit etiam respectiua respectu ipsius imaginis, quando fit priori modo. Plerique negant, quia illud totum adoratur propter excellentiam quam in se habet, & non propter excellentiam alterius, ergo adoratio est absoluta, non respectiua. Malim tamen distinguere, nam etsi adoratio quatenus totum illud respicit, dici possit absoluta, propter rationem allatam, quatenus tamen partialiter terminatur ad imaginem, congruentiùs dicenda videtur respectiua, quia etiam tunc imago adoratur propter excellentiam alterius. Porrò quæ hactenus de imagine Christi speciatim dicta sunt; proportione seruata de imaginibus Sactorum, & adoratione illis exhibita intelligi debent.

Secunda pars ex dictis facilè suadetur, nam cũ crux Christi sit quędã imago ipsius Christi crucifixi, ea duplici modo adorari potest, nempe aut simul cum Christo, aut ita vt actus adorationis directè ad illam tantũ terminetur, ad Christum, verò indirectè, vt de imagine diximus, Licet autem nonnulli putent adorationem quando fit priori modo, esse absolutã respectu crucis, probabilius tamen videtur, in vtroq; casu esse respectiuã, vt ad ipsam crucem terminatur, quia hæc nõ adoratur, nisi propter excellentiam Christi.

Vbi nota illud discrimen inter crucem, in qua Christus pependit, & alias ad illius similitudinem effictas, quod prior adoratur non solum vt est Christi crucifixi imago, sed etiam quia ob contactum sacratissimi ipsius corporis, inter reliquias illius computatur, aliæ verò ob priorem tantum rationem adorari debent: vnde si amittant figuram crucis, non

ampliùs debent adorari, cùm tamen ipsa Christi crux adoretur, etiam quando in minimas partes secatur, etsi tunc non referat Christum crucifixum, quia per contactum ipsius fuit quodammodo consecrata, & sanctificata, quod aliæ cruces non habent.

Resolutio V. Beata Virgo non est adoranda latriâ propriè, sed tantum hyperduliâ.] Prima pars probatur, quia Virgo non est Deus, neque illius imago authoritate Ecclesiæ designata ad eum repræsentandum, neque illius reliquia. Quandiu tamen Christus erat in illius vtero, ea poterat latriâ adorari, modo Christus cum illa adoraretur. & ratio adorandi esset increata excellentia Christi, quia tunc accipiebantur per modum vnius. Potuit etiam latriâ adorari, tanquam reliquia Christi propter contactum eius. Verum Ecclesia non consueuit eam hoc modo adorare, propter periculum errandi, & quia ipsa digna est speciali adoratione.

Secunda igitur pars ostenditur, quia sancti communes adorantur duliâ propter dignitatem & sanctitatem quam habent; quare Virgo debet adorari modo perfectiori, cùm reliquis omnibus sanctis multò sit dignior, & sanctior.

Dices 1. Epiphanium hæresi 79. improbare, quod fœminæ quædam obtulerint tortam panis, aut placentulas Virgini, ergo ea non debet adorari. Non sequitur, quia Epiphanius non aliud improbare intendit, quàm quòd prædicta Virgini offerrentur tanquam sacrificia, hæc enim soli Deo debentur.

Dices 2. si Virgo adoranda est, ei debetur aliquis

quis cultus distinctus ab hyperdulia, cum hæc tribuatur Apostolis aliisque viris eximiis. Verum hinc tantum potest colligi, deberi beatæ Virgini excellentiorem hyperduliam, quàm quæ aliis competat.

Resolutio VI. Reliquiæ sanctorum sunt adorādæ.] Ita definitum fuit in variis Cōciliis, & patet ex miraculis, translationibus reliquiarum, honore ipsis exhibito, & communi fidelium sensu. Ratio idem suadet, quia cum Sāctos adoremus, meritò possumus reuerentiam exhibere eorum corporibus, aliisque ad ipsos spectantibus.

Dubium est autem, qualis cultus reliquiis exhibendus sit. Nonnulli existimant, nō posse reliquias adorari, nisi simul adoretur persona, cuius sunt reliquiæ, ita scilicet vt sola actio externa terminetur ad reliquias, ad personam verò tota submissio interna. Alij dicunt reliquias posse adorari, vel simul cum persona, eademq; adoratione absoluta, vel ita vt adoratio terminetur solum ad reliquias in recto, ad personam verò in obliquo adeóque adoratione respectiua.

Verùm ij probabiliùs loqui videntur, qui contra priores existimant, non tantùm cultum externum, sed etiam internum honestè, & licitè ad reliquias terminari. Contra posteriores verò contendunt, adorationem reliquiarum esse respectiuam, siue solæ in recto, siue simul cum persona adorentur, eò quòd non debetur illis adoratio propter ipsas, sed tantum propter excellentiam personæ cuius sunt reliquiæ, vt in simili de imagine, & cruce Christi supra dictum est.

APPENDIX

APPENDIX.

De communicatione idiomatum, seu, de modo loquendi in hac materia.

RESolutio Vnica. In Christo admittenda est communicatio idiomatum.] Probatur; nam cum Verbum sit vnitum humanitati, vt satis patet ex toto hoc libro, sequitur naturam diuinam, & humanam esse vnitas in Verbo in vnitate personæ. Vnde fit vt de eadem persona duæ naturæ, itemque earum proprietates prædicentur in concreto; adeoque duplex communicatio idiomatum in Christo locum habeat.

Propter primam duplicis naturæ communicationem in vnica persona, vera est illa propositio, Verbum est Deus, & illa, Verbum est homo. Item quia verbum est Deus, vera est illa propositio, Deus est homo, in qua etsi nomen, Deus, videatur supponere indeterminatè pro subsistente in natura diuina, non tamen verificatur nisi de Verbo; imò ex vsu communi, nomen, Deus, accipitur ibi determinatè pro Verbo.

Vbi nota 1. illam propositionem, Deus est hommo, differre ab hac, Iesus est homo, & ab ista, Christus est homo, quia etsi Deus, Iesus, & Christus ibi significent personam Verbi, tamen cum discrimine; quatenus Deus significat Verbum vt suppositum naturæ diuinæ, Iesus vt suppositum humanæ, Christus vero vt suppositum vtriusque. Hinc autem sequitur primam propositionem esse contingentem, & duas alias necessarias; item primam esse quidem

quidem substantialem, alias verò essentiales, quia essentiale est supposito naturæ humanæ, esse hominem, siue simul aliam naturam terminet, siue non.

Nota 2. non tantùm veram esse propositionem illam Deus est homo sed etiam istam, Deus factus est homo, quia scilicet in tempore assumpsit humanitatem; item illam, Deus factus est hic homo, quia assumpsit hanc humanitatem. Neque sensus est, Deum factum esse hoc suppositum, sed tantum, factum esse vt Deus hanc hamanitatem assumpserit.

Nota 3. veram etiam esse propositionem illã, homo est Deus, quia nomen homo supponit pro supposito naturæ humanæ, persona autem Verbi, quæ verè essentialiter, est Deus, est suppositum naturæ humanæ Christi. Non tamen solet admitti illa altera proposito, homo factus est Deus, quia cùm vox, homo, supponat pro persona, in Christo autem nulla sit persona præter Verbum, quod per æternam generationem est Deus, neque vnquam incœpit habere diuinitatem, hinc propriè dici non potest, quod homo factus sit, Deus.

Dices, interdum Patres illam propositionem vsurpant. Verum ij nihil aliud volunt, quàm per Incarnationem factum esse, vt homo sit Deus, qui sensus bonus est.

Propter alteram communicationem dici potest, Christus est æternus, & temporalis; finitus, & infinitus, &c. scilicet ratione diuersarum naturarum. Similiter Christus in rigore dici potest, creatura, eò quòd illius humanitas in tempore producta est. Nec re-

fert quod quidam Patres negent Christum esse creaturam, loquuntur enim de Christo ratione diuinitatis, contra Arianos, qui eum etiam vt est persona diuina, minorem faciebant Patre. Ne tamen illis fauere videamur, dicendum non est simpliciter Christum esse creaturam, sed tantum secundum humanitatem, quamvis simpliciter dici possit, Christum esse passum, mortuum, & sepultum; quia periculum non est quòd hæc, aut similia dicantur de Christo, ratione personæ diuinæ.

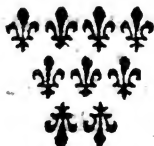
Quo loco aduerte, quòd etsi per communicationem idiomatum, quæ dicuntur de Deo, dici possint de homine, & vice versa; non tamen quæ conueniunt naturæ diuinæ, dici possunt de humana in abstracto, aut econtrà; cùm enim sint naturæ realiter distinctæ, habeantque proprietates realiter distinctas, non nisi falsò dici potest, vnam esse alteram, aut quòd prædicatur de vna, alteri competere. Vnde quamvis propter vnitatē suppositi subsistentis in natura diuina: & humana, rectè dicamus, Deus est homo & homo est Deus, item Deus est passibilis, & homo est impassibilis; non tamen dici potest diuinitas est humanitas, diuinitas est passibilis; aut, humanitas est diuinitas, humanitas est impassibilis.

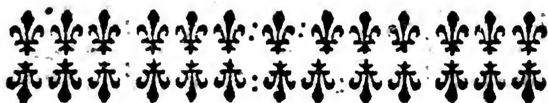
Lutherani aliter explicant hanc communicationem idiomatum. Volunt enim proprietates naturæ diuinæ esse formaliter communicatas humanitati, nempe omnipotentiam, vbiquitatem, &c. sed errant vt patet ex variis Conciliis, quæ statuunt, vtramque naturam suas retinuisse proprietates. Deinde

non

non est potior de vno attributo, quam de aliis; at humanitas non potest dici actus purus, immortalis, independens, &c. Rursus si humanitas esset omnipotens, contineret rerum omnium possibilium perfectiones, ageret independenter à quovis alio &c. Denique si esset vbique, Christus non posset moueri secundum locum, & ita non esset natus in præsepio, suspensus in cruce, &c.

Dices Christus est vbique, Christus est homo, ergo homo est vbique, ergo humanitas est vbique Hîc est cauillatio, nam in prima propositione Christus sumitur pro ipsa persona Verbi, & in secunda pro Verbo vt vnito humanitati: priori modo est vbique, non posteriori; quia etsi Verbum sit vbique, non tamen vbique est vnitum humanitati, sed in certo loco dumtaxat. Vnde & ibi tantùm habet rationem Christi.





LIBER III.

DE ANGELIS.

CAPVT I.

De substantia Angelorum secundum se.

RESOLVTIO I. Certum est ex fide Angelos existere.] Id enim manifestum est ex sacra Scriptura, quæ Gen. 16. & 19. itemque Lucæ 1. & Actorum 12. aliisque non paucis locis vtriusque testamenti Angelorum meminit, & de iis agit tanquam de substantiis quibusdam intellectu præditis, ipsoque homine nobilioribus. Quamquam nomen, Angelus, ex propria vi talem naturam non significet, sed sit nomen officij, nuncium significans.

Verùm quod existant Angeli ratione naturali euidenter probari nō posse videtur, hoc enim nec ostendi potest à priori, per eorum existentiam cum non sit de essentia Angeli vt existat: nec à posteriori per effectus, cùm motus cœlorum, operationes extraordinariæ energumenorum, aliique effectus, ex quibus Angelorum existentia colligi solet, in Deum, vel in animas separatas, aliasve causas facilè reduci possint.

Vbi

Vbi obseruandum occurrit, in Conc. Later. relato in cap. firmiter, de summa Trinitate, statutum esse, Deum ab initio temporis, simul vtramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem, & corporalem, Angelicam videlicet & mundanam. Dubium est autem, an propter hæc verba certum sit ex fide, Angelos non esse productos ante mundum corporeum, qua in re tria dicenda videntur. 1. ex iis quidem vt de fide certum colligi, Angelos de facto non esse creatos ab æterno sed in tempore, 2. non propterea videri esse ex fide certum, Angelos tanta simultate productos esse cum rebus corporeis, vt ne per breuissimum quidem tempus ante illas extiterint; quia parum pro nihilo reputatur, & ea accommodè dici possunt simul creata, saltem simultate morali quorum vnum paulò ante aliud productum est 3. non tamen sine aliqua temeritate affirmari posse, Angelos esse creatos ante mundum corporeum, quia ex communi Theologorum sententia, particula, simul, in dicto Conc. de simulatate Physica temporis intelligi debet.

Resolutio II. Angeli sunt spirituales, seu incorporei.] Hoc dupliciter potest intelligi 1. vt Angeli non sint creaturæ omnino corporeæ, sed saltem aliquid spirituale essentialiter adiunctũ habeant. 2. vt totaliter sint incorporei, neq; intrinsecè constent ex parte aliqua corporea; & quoad vtrumq; certa est resolutio. Nam in primis quòd Angeli nõ sint res omnino corporeæ, efficaciter deducitur ex duob[9] principiis cõmuniter receptis, quorũ alterũ est, Angelos quoad

con

conditionem naturæ esse perfectiores homine, vt sufficienter ex illo Psal. 8 Minuisti eum, id est, hominem, paulò minùs ab Angelis; Alterum est, hominem non esse rem planè corpoream, sed constare anima incorporea, & spirituali.

Deinde quòd Angeli sint omnino incorporei & spirituales probatur, tum ex Script. quæ Heb. 1. Matt. 8. aliisque locis Angelos siue bonos, siue malos vocat spiritus; tum quia in Concil. Later. relato in cap. firmiter, de summa Trinit. statuitur, Deum vtramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem, & corporalem, Angelicam videlicet & mundanam, ac deinde humanam quasi communem, ex spiritu & corpore constantem; tum denique, quia Angeli boni cœlos penetrant vt ad nos descendant, quod non posset fieri sine miraculo, si essent corporei: dæmones etiam ex inferno ad nos remeant & per consequens terram penetrant, ingrediuntur cubiculum vndique occlusum, simulque quamplurimi eiusdem hominis corpus inuadunt, vt patet ex illo dæmoniaco qui Lucæ 8. ab integra dæmonum legione, id est à 6666. dæmonibus possidebatur.

Nota 1. Patres qui dixerunt Angelos esse corporeos, minùs probabiliter de Angelis sensisse, non tamen errasse contra fidem, cum eorum temporibus controuersia de qua agimus, esset satis ambigua, nondumque ab Ecclesia sit definita, vt auctores communiter censent: meritò tamen temeritatis arguuntur ij, qui post Concil. Lateran. citatum, scripserunt Angelos esse corporeos.

Nota

Nota 2. in 7. Synodo approbatam esse sententiam Episcopi Thessal quatenus dicebat, Angelos posse depingi, agebatur enim de adoratione imaginum, non quoad rationem quam attulit, quia tenui corpore sunt præditi.

Resolutio III. Angeli non sunt compositi ex materia & forma.] Probatur, quia si Angeli componuntur ex materia, vel ea est corporea, vel incorporea. Neutrum dici potest, non primum, quia sic Angeli essent corporei contra prædicta: non secundum, tum quia Angelus est essentialiter perfectior, adeóque simplicior anima rationali, hæc autem est forma simplex, nec constat intrinsecà materià spirituali, sed tota est forma seu actus corporis; tum quia materia illa esset superflua, cum Angelus sine illa suas omnes operationes nempe intellectionem, volitionem, & motum localem exercere possit, vt constat ex anima separata, quæ ea omnia præstat sine materia.

Nota ibi esse materiam, vbi est transmutatio substantialis, & non vbi est tantùm accidentalis, qualis reperitur in Angelis; vt cum ab vna intellectione, aut volitione transeunt ad aliam, vel ab vno loco in alium.

Hinc autem collige in Angelo non esse compositionem ex partibus extensiuis, talis enim compositio non competit nisi rebus quantis, & corporeis Angelus tamen habet quandam extensionem virtualem respectu loci quem occupat, cum sit totus in toto, & totus in qualibet illius parte; similiter etsi non sit in Angelo formalis compositio ex partibus intensiuis, qualis reperitur in albedine, frigore,

aliisque qualitatibus quæ possunt in eodem subiecto augeri, vel minui, est tamen in illo quædam intensio virtualis, quatenus vnius Angeli perfectio tanta esse potest, vt multis æquiualeat, easque virtualiter contineat.

Vbi nota Angelos, etsi non sint compositi ex materia & forma, tamen habere alias quasdam compositiones: constant enim ex essentia & existentia: ex natura singulari, & supposito; ex natura specifica & differentia indiuiduali; ex genere & differentia, ex subiecto, & accidente, quæ omnia dicunt compositionem aliquam, vel realem, vel rationis, realem, quando inter extrema est distinctio realis, rationis, quando extrema non nisi ratione distinguuntur. An autem extrema ipsa distinguantur realiter, vel tantùm ratione, ex Philosophia repetendum est.

Resolutio IV. Angeli ab intrinseco, & ex natura sua sunt incorruptibiles.] Probatur, nam illud dicitur incorruptibile ex natura sua quod neque ab agente creato, neque à Deo ex lege ordinaria corrumpi, seu destrui potest. Angeli sunt tales, ergo, &c. Minor ostenditur. Nam in primis cum Angeli non constent ex materia & forma, sed sint substantiæ simplices physicè, vt ostensum est, perspicuum est eos non posse corrumpi ab vllo agente, si corruptio propriè & strictè sumatur pro destructione qua forma substantialis rei deperditur, manente materia illius, vt contingit, verbi causa, in corruptione ligni quod in ignem conuertitur.

Rursus si corruptio accipiatur latè, & minus propriè pro tali rei desitione, quæ annihilatio

hilatio vocatur, sic etiam certum est Angelos non posse corrumpi ab vllo agente creato, eò quòd non pendent in fieri, & conseruari ab eiusmodi agentibus, neque ab iis aliquid accipere possunt, quod repugnet eorum existentiæ; & quo posito teneatur Deus consentaneè ad naturas rerum subtrahere influxum quo illas conseruat: vnde etiam sequitur, Angelos esse natura sua incorruptibiles respectu potentiæ ordinariæ Dei, quia Deus ex tali potentia nihil destruit, denegando ei suum influxum conseruatiuum, nisi ad exigentiam alicuius agentis contrarij, quod illius destructionem postulet. Quare sicut cœli dicuntur naturâ suâ incorruptibiles, eò quòd cùm careant contrario, cuius vi dissoluantur, postulant à Deo perpetuò conseruari; ita Angeli, &c.

Confirmatur. Nam ex Conc. Later. sess. 8. anima rationalis natura sua est immortalis, ergo idem dicendum de Angelis, cùm sint substantiæ non minus spirituales, & simplices quàm anima. Nec refert quòd in 6. Synodo actione 11. dicitur Angelos, & animam rationalem Dei gratia habere immortalitatem, ibi enim per Dei gratiam nihil aliud intelligitur, quàm liber concursus Dei, qui animas & Angelos conseruat, vt possit absolutè si velit eos in nihilum redigere. Hoc tamen non impedit quo minus eiusmodi conseruatio sit naturis rerum consentanea, quod satis est vt Angeli, & animæ rationales dicantur natura sua immortales, & incorruptibiles in ordine ad potentiam Dei ordinariam.

Resolutio V. Possunt dari plures Angeli &

& diuersæ,& eiusdem speciei.] Primum patet; quia nihil denegandum est potentiæ Dei, nisi quod manifestam inuoluit repugnantiam, at non repugnat Angelos multiplicari quoad speciem, cum nulla ratio sit cur substantia spiritualis ex se non possit esse genus contrahibile per varias species, aut cur cùm Angelica natura finita sit, non possint dari plures Angelorum species, quæ gradum genericum substantiæ spiritualis inæqualiter participent.

Secundum eodem modo ostenditur, quia sicut non repugnat quod vnus Angelus habeat conuenientiam genericam cum alio Angelo, & differentiam specificam ab illo; ita nihil obstat quin habeat conuenientiam specificam cum alio Angelo,& differentiam numericam ab illo: si quidem natura Angeli etsi realiter simplex, propter varias rationes obiectiuas sufficiẽs præbet fundamentũ in ellectui, vt iudicet eã cõueni-re specie cũ aliquo,& ab illo distingui numero.

Nota 1. non opus esse vt quæcumque numero distinguuntur constent materia, vt manifestè patet exemplo animarum rationalium, quæ etsi sint immateriales, solo numero differunt. Neque dicas animam rationalem dicere essentialiter ordinem ad materiam, hoc enim non sufficit vt animæ numero multiplicentur, per ordinem ad materiam; cùm singulæ sint indifferentes ad hanc vel illam numero materiam.

Nota 2. aliud esse distinctionem formarum, aliud distinctionem formalem, ad illam enim sufficit quòd duæ formæ distinguantur realiter quoad entitatem, ad istam verò

requiritur vt inter formas sit distinctio essentialis. Hinc inter duas animas rationales est distinctio formarum, non formalis, vel essentialis; ita ergo possunt creari duo Angeli, qui etsi realiter per se quoad suas entitates distinguantur, non tamen formaliter, seu essentialiter.

Resolutio VI. De facto dantur plures Angeli distincti specie, & plures distincti solo numero.] Prior pars probatur, tum quia ordo & pulchritudo vniuersi talem varietatem postulare videtur, vt liquet ex gradibus rerum inferioribus; tum quia cum fides doceat inter Angelos varias esse hierarchias, & ordines, adeóque magnam dignitatis diuersitatem, hinc valde probabiliter colligitur essentialis, & specifica diuersitas inter illos. Præsertim cum ex communi Theologorum sententia gratuita sint Angelis collata; iuxta proportionem donorum naturalium.

Posterior pars ostenditur ex iam dictis, quia ad perfectionem vniuersi spectare videtur, non modo sufficiens distinctarum specierum multiplicatio, sed etiam nonnulla singularum specierum dilatatio, per multiplicationem indiuiduorum: & quia aliàs cum innumeri Angeli defecerint, eorum ordines valde imperfecti remansissent, vt pote tot speciebus destituti, quot Angeli ceciderunt.

Vbi nota Angelorum numerum esse maximum, quamvis incertum, vt patet ex verbis illis Danielis 7. Millia millium assistebant ei. Quare autem Deus tantam Angelorum multitudinem creare voluerit, S. Thomas probat. quæst. 50. artic. 3. quia cum Deus in creatio

creatione rerum perfectionem vniuersi intenderet, quò aliqua sunt perfectiora, eò in maiori excessu produci debuerunt, vel secundum magnitudinem, vt cœli, vel secundum multitudinem, vt substantiæ spirituales. Adde quod sicut terreni reges quo sunt potentiores & ditiores, eò maiori seruorum, & militũ caterua stipati incedunt; Ita cum Deus sit Rex regum, & Dominus dominantium, cuius potestas est infinita, & immensa maiestas, congruum fuit vt innumeram Angelorum multitudinem crearet, qui ipsi assisterent, eiusque iussa capesserent.

CAPVT II.

De substantia Angelorum, in ordine ad corporalia.

RESolutio I. Angeli non habent corpora sibi naturaliter vnita, interdum tamẽ assumunt corpora.] Prior pars probatur, quia Angeli sunt substantiæ perfectæ. Posterior ostenditur ex Scriptura quæ Genes. 18. & 10. &c. introducit Angelos ita apparentes hominibus, vt ab iis viderentur, audirentur, & tangerentur: hæc autem omnia saltem coniunctim spectata, planè indicant, non fuisse visionem imaginatiuam, sed alicuius corporis sub sensum cadentis.

Nota 1. Angelos posse assumere tum corpora animata, vt patet in dæmoniacis, & in grege porcorum, de quo in Euangelio; tum à fortiori corpora mortuorum, cum hæc minus resistant; tum corpora ex aëre aliave materia confecta, norunt enim condensare vapo-

res,& exhalationes in modum nubium, aliorumque corporum consistentium. & impedire ne talis materia dissoluatur, aut diffluat: non tamen concedendum est Angelos producere corpus aliquod ex nihilo, vt in eo appareant, cum talis productio soli Deo competat, ex S. Th. 1. p. q. 45. art. 5.

Nota 2. formationem illam corporum non excedere virtutem naturalem Angelorum, quare satis est quod dicamus, Deum ad illam concurrere tantum per influxum generalem; præsertim quia cum dæmones assumant corpora ob malos fines non est conueniens dicere Deum, vt causam specialem propriam illis talia corpora præparare.

Nota 3. non esse rationem cur dicamus Angelos bonos, & malos differre quoad materiam corporũ assumptorum; cum eadem ad diuersos fines valere possint, vt patet, nam homines interdum similibus corporibus male vtuntur, aliàs bene; & dæmones nonnumquam induunt corpora pulchra, ac maiestatis plena: quare sine fundamento dices bonos ex cœlesti, malos verò ex terrestri materia corpora conficere.

Nota denique ex Angelo, & corpore non fieri vnum compositum per se, aut vnum suppositũ; quia ad primum, opus esset quòd Angelus haberet rationem formæ, & corpus materiæ. Ad secundum quòd corpus assumptum priuaretur propria subsistentia, & à subsistentia Angeli terminaretur, quod naturaliter est impossibile, vt constat ex lib. 2.

Resolutio II. Non potest Angelus in corpore assumpto exercere actiones vitales quo-

ad substantiam:eas verò quæ sunt vitales quoad modum, exercere potest quoad entitatem realem, non tamen quoad modum vitalitatis.]
Prima pars ostenditur, quia cum Angelus non informet substantialiter,& vitaliter corpus quod assumit, sed tantum per accidens illi coniunctus sit, sicut motor mobili, hinc fit vt nequeat in tali corpore exercere operationes vitæ;tales siquidem operationes sunt vita actualis, quæ potentiam vitalem, vitamque radicalem & substantialem necessariò supponit.

Præterquam quoad operationem vitæ exercendam, non tantùm requiritur principium vitaliter informans, sed etiam corpus organis distinctum,& ritè dispositum ad actus vitales eliciendos. Hæc autem distinctio,& dispositio vere non habet locum in iis corporibus quæ ab Angelis assumi solent, sed tantùm fictè & apparenter:quare repugnat quòd Angeli in eiusmodi corporibus exerceant operationes vere,& & substantialiter vitales.

Dices generatio hominis est actio vitalis substãtialiter; At potest Angelus in corpore assũpto generare hominem,ergo,&c. Respondeo minorē falsam esse loquendo de potentia propria & per se, tū propter rationes allatas,tum quia generatio de qua agitur,est processio viuentis à viuente coniuncto in similitudinē naturæ. Qua autē ratione possit Angelus efficere vt homo generetur, explicat. S Doct. 1.p. q.51.art.3. ad 6.

Secunda pars probatur, nam ex Scriptura constat Angelos in assumptis corporibus loqui, ambulare, comedere, aliasve operationes

tiones reales exercere, quæ quoad entitatem & substantiam magnam habent conuenientiam cum actionibus quas nos vitaliter exercemus, loquendo, ambulando, & comedendo.

Tertia pars suadetur, quia vt prædictæ operationes fiant modo vitali, debent procedere à potentia vitali, & per certa instrumenta ad id à natura destinata: hoc autem non habet locum in casu de quo agitur, vt patet ex dictis, quare, etsi Angelus in corpore assumpto proferat sonos similes humanæ locutioni, non tamen propriè loquitur: sicut etiam non propriè comedit, aut ambulat, etsi cibos terat, & corpus quodam motu progressiuo cieat: istæ enim actiones propriè acceptæ præter entitatem materialem, dicunt maximè ordinem ad virtutem quandam vitalem in membris existentem per quam fiunt, & ad phantasiam per quam diriguntur; quare vt sic, tribui non possunt Angelis, quando in corporibus assumptis tale quid operari videntur. Vnde Angelus Raphaël Tobiæ 12. Videbar quidem (inquit) vobiscum manducare & bibere, sed ego cibo inuisibili & potu, qui ab hominibus videri non potest, vtor; vbi verbum videbar, satis indicat manducationem illam non fuisse veram sed tantum apparentem.

Resolutio III. Angelus est in loco per præsentiam ad locum, seu per indistantiam suæ substantiæ à spatio in quo est.] Ratio est, quia priùs est quòd Angelus sit præsens spatio per substantiam suam, quam quòd virtutem suam spatio applicet, aut in eo operetur; ergo per suam substantiam primò est in loco,

non

non autem per applicationem suæ virtutis, aut per operationem.

Confirmatur, nam Angeli beati sunt in cœlo empyreo, neque tamen ibi sunt in loco per applicationem suæ virtutis, cum illud cælum non moueant, nec probabiliter dici possit eos circa illud aliter operari; ergo sunt in eo per suam substantiam, & realem præsentiam.

Nota 1. Angelum non posse simul esse in pluribus locis totalibus & adæquatis, quia locus Angeli adæquatus est ille, qui toti ipsius perfectioni respondet, eique commensuratur. At non potest Angelus simul esse in pluribus eiusmodi locis, quia iam singula non essent adæquata & totalia, contra hypothesim, & Angelus esset in maiori loco quàm ab ipso occupari possit, quod apertè repugnat.

Nota 2. posse tamen Angelum simul esse in pluribus locis partialibus & inadæquatis; quia cum Angelus sit spiritualis, & ad minimum spatium se totum reducere possit, vt infra dicemus, nihil impedire potest quin totius spatij quod occupat, possit alias partes deserere, & alias occupare: oportet tamen vt eiusmodi loca partialia sint inter se contigua, quia aliàs ad ea simul occupanda substantia Angeli diuideretur à seipsa, quod planè est impossibile.

Nota 3. non repugnare quin plures Angeli simul sint in eodem loco per præsentiam substantialem, quia cum eorum substantia sit spiritualis, & indiuisibilis, ea locum non occupat; adeoque vna non excludit aliam ab eodem loco.

Confirmatur, nam anima rationalis, quia est indiuisibilis, est simul in eodem loco cum corpore, ergo à fortiori poterit vnus Angelus esse in eodem loco cum alio Angelo. Constat etiam ex Euangelio, integram dæmonum legionem eiusdem hominis corpus simul occupasse.

Resolutio IV. Non habet Angelus terminũ paruitatis quoad locum habet tamen magnitudinis] Prima pars probatur, quia potest Angelus se reducere ad punctum, ita vt non sit extra illud: Cum enim sit indiuisibilis, & partibus carens neque corpus aliquod informet, nulla ratio est cur necessario debeat occupare locum quantum, & quamvis esset forma alicuius corporis, & vt sic deberet illi quodammodo commensurari quoad locum, nihil tamen obesset quin ex se posset existere extra tale corpus, & in eo statu præsentiam suam ad paruum locum, imò ad punctum contrahere.

Secunda pars ostenditur, nam si Angelus nullum haberet terminum quoad locum, sequeretur eum esse in omni loco, & consequenter dæmones esse in cœlo, & Angelos beatos in inferno: hoc autem repugnat Scripturæ sacræ, ex qua satis constat Angelos venire, discedere, ab vno loco in alium migrare, quæ & similia non benè dicerentur si Angeli omnem locum occuparent. Deinde ex communi omnium Patrum sententia, proprium Dei est omnem locum occupare, vnde à nonnullis Diuinitas Spiritus sancti probatur ex eo quòd sit vbiq; ergo dicendum non est talẽ vbiquitatem alicui creaturæ de facto competere.

Nota

Nota non esse verisimile quòd possit Angelus tantum spatij occupare quoad lõgitudinem, quantum ex illo deserit, quantum ad latitudinem; cum enim substantia illius sit perfectionis limitatæ, opus etiam illi naturaliter debitus, quoad omnem dimensionem limitatus esse debet. Vnde cum probabiliter Angeli præsentia, qua potest occupare spatium, sit ad Sphæram, maiorem, vel minorem, iuxta cuiusque proportionem, dici potest nullum Angelum posse suam præsentiã extendere vltra diametrũ suæ Sphæræ, etsi quoad latitudinẽ se ad lineam contrahat.

Resolutio V. Angeli possunt moueri localiter.] Probatur 1. ex Scriptura sacra quatenus Tobiæ 12. Raphaël ait tempus esse vt reuertãtur ad eum qui misit illum, & Lucæ 1. Angelus Gabriël ingressus est ad salutandum beatam Virginem, & posteà ab ea recessit, & c. 2. quia cùm Angeli non sint vbique, sed in loco certo, & determinato, dici nequit quòd non possint se transferre ab vno spatio ad aliud, cùm talis facultas rebus multò inferioribus tribuatur.

Vbi nota Angelum ex communi sententia, posse moueri motu contiguo, quia licet substantialiter sit indiuisibilis & partibus carens, habet tamen virtualem quandam extensionem, ratione cuius potest ad certam Sphæram spatij præsentiam suam diffundere, sicque potest locum quem occupat paulatim relinquere, & vicinum similiter motu continuo, & non interrupto subire.

Potest etiam Angelus ex communiori sensententia moueri motu discreto, ita scilicet vt

Q 5 eodem

eodem instanti temporis totum locum adæquatum deserat, & simul totum alium occupet; tum quia oritur ex imperfectione corporum, quòd sic moueri nequeant, quia nempe cum variis constent partibus, necessariò debent priores partes loci priùs occupare, quàm posteriores; tum quia potest Angelus totum aliquem locum simul deserere, & permanere in puncto illius, quidni ergo simile spatium totum simul occupare poterit? atque ita talis motus fiet in instanti, & non transeundo per medium participans.

Hoc tamen non caret difficultate, quia ad primum dici poterit, non tantùm oriri ex diuisibilitate corporis, quod non possit totum simul locum occupare, sed etiam & maximè, quia debet mobile priùs peruenire ad partes loci proximas, quàm ad remotas. Ad 2. vero non esse parem rationem, quia vt Angelus totum locum deserat, se reducendo ad vnicum illius punctum, non requiritur medium: vt autem occupet partes remotas noui spatij, requiritur medium, quod proinde priùs traiiciendum est, quàm perueniatur ad extremum. Vnde videtur Angelum non posse transire de loco in locum, nisi transeundo per medium tam participans, quàm non participans: neque Angelum posse aliter moueri motu discreto, quam in ipso motu successiuo, quo continuè mouetur, breues aliquas morulas interponendo.

CAPVT

CAPVT III.

De iis quæ spectant ad intellectum Angelorum.

RESolutio I. Angeli intelligere non est illius substantia, sed accidens ab ea realiter distinctum.] Probatur 1. quia Angelus est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligendi, & non in substantia: ergo substãtia Angeli non est actus intelligendi: antecedens probatur, nam Angelus beatus potest carere visione beatifica, aliisque intellectionibus supernaturalibus, quæ proinde non sunt idem cum substantia Angeli; cumque intellectiones istæ nobilissimæ sint superadditæ substantiæ, sintque accidentia, dici non potest quòd aliæ intellectiones inferioris ordinis cum ipsa Angeli substantia identificentur.

Secundò non magis intellectio identificatur cum substantia Angeli, quàm eius volitio: at hęc cum illa non identificatur, vt patet, quia aliàs Angeli mali naturaliter essent mali. Neque dicas hinc tantùm sequi, aliquam intellectionem non identificari cum substantia Angeli. Nam si vna volitio distinguitur ab Angeli substantia, cur aliæ volitiones ab eadem non distinguentur? quòd si omnes volitiones sunt distinctæ ab Angeli substantia; eiq; superadditæ, idem à pari de omnibus intellectionibus affirmandum est.

Resolutio II. Intellectus Angeli distinguitur ab illius substantia.] Probatur, quia cum experientia constet, res multas creatas

præditas esse facultatibus accidentariis ad agendum, ignem calore, aquam frigore, &c. Idem est dicendum de aliis rebus creatis, adeoque de anima rationali. Itemque de Angelis, ita scilicet vt habeant intellectum realiter à substantia distinctum, & in ea radicatum; per quem vt principium proximum intelligant, & voluntatem per quam proximè actum volitionis eliciant.

Præsertim quia satis videtur durum, quòd eadem substantia creata, limitata, & composita simul sit formaliter intellectus, voluntas, &c. cùm identitas substantiæ intellectus, & voluntatis in Deo, maximè ratione suæ simplicitatis, & infinitatis constitui soleat.

Nota in Angelo non esse intellectum agentem & possibilem: siquidem proprium munus intellectus agentis est, fabricare species intelligibiles, easque educere ex phantasmatibus; hoc autem competere nequit Angelis, cum sint incorporei, & phantasmata non habeant.

Deinde ille dicitur intellectus possibilis, qui in sui productione postulat ex se carere speciebus intelligentibus, etsi fortè per accidens eas infusas habeat: at Angeli ex natura sua postulant species in creatione infusas, cùm non possint eas vi sua naturali producere & recipere ad modum animæ rationalis; quare in illis non est propriè intellectus agens, aut possibilis.

Resolutio III. Angelus indiget specie aliqua, ad intelligendas alias res creatas à se distinctas.] Probatur, nam tribus tantum modis concipi potest, quòd Angelus res prædictas intelligat, nimirum

mirum aut per suam substantiam, aut immediatè per ipsa obiecta intellecta, aut mediantibus quibusdam earum speciebus: at primus modus non est probabilis, cùm Angelus non omnia quæ intelligit, in sua substantia virtualiter contineat. Secundus verò refellitur, quia experientia constat res materiales non concurrere per se immediatè ad visionem corpoream, sed mediantibus speciebus, vnde sequitur eas etiam per se effectiue non concurrere ad productionem intellectionis siue humanæ siue Angelicæ, cùm hoc difficilius sit.

Nota, species per quas Angeli intelligunt, fuisse ipsis à Deo infusas in instanti creationis; nam tribus tantum modis concipi potest, eiusmodi species Angelis competere, vel ita vt producantur ab obiectis vel ita vt naturaliter fluāt ab ipso intellectu Angelorum, vel ita denique vt cum ipsis Angelis concreatæ sint. At primum dici non potest, quia obiecta materialia non habent vim producendi effectum spiritualem, quales sunt species Angelicæ; aliunde verò nō possunt Angeli recipere species materiales cum in se sint omnino spirituales, neque habeant corpora sibi naturaliter vnita Nec secundum, quia quæ incōmoda sequerentur, si Angelus per suam substantiam res omnes intelligeret, eadem occurrerent, si omnium rerum species ab illius intellectu naturaliter fluerent. Vtroq; enim modo deberet virtualiter res omnes cōtinere, adeóque esse infinitæ perfectionis: maximè cùm Angelus non magis respiciat vt obiectum intelligibile, res aliquando existentes, quàm possibiles

ſibiles nunquam futuras: ſequitur ergo tertium, nempe ſpecies per quas Angeli intelligunt, ipſis eſſe in inſtanti creationis à Deo infuſas.

Reſolutio IV. Poſſunt dari ſpecies aliæ aliis vniuerſaliores in repræſentando, & veriſimile eſt eas quæ ſunt vniuerſaliores, perfectioribus Angelis de facto fuiſſe collatas.] Prior pars probatur primo, quia eſſentia diuina per modum ideæ infinita repræſentat, ſpecies autem intelligibiles ſunt quædam participationes ideæ diuinæ; quare non repugnat quod multa repræſentent in ſuo gradu, & ordine. Secundò quia, ſi poteſt dari ſpecies expreſſa plurium rerum repræſentatiua, poterit & impreſſa; at illa eſt poſſibilis, & de facto datur in beatis, qui eodem actu quo vident Deum, vident etiam plures creaturas. Tertiò quia nulla ratio afferri poteſt, quæ oſtendat efficaciter tales ſpecies repugnare.

Dices, ſi tales ſpecies eſſent poſſibiles, deueniri poſſet, ad vnum aliquem Angelum; qui omnia intelligeret per vnicam ſpeciem; quo ſi alius perfectior crearetur, ille omnia intelligeret ſine vlla ſpecie, adeóque per ſuam ſubſtantiam, quod admitti non poteſt? Reſpondeo id minimè ſequi, quia in ea hypotheſi Deus Angelo priùs exiſtenti infunderet ſpeciem Angeli de nouo creati, vnde ille iam haberet duas ſpecies per quas intelligeret; ac proinde non opus eſſet vt nouus Angelus omnia intelligeret per ſuam ſubſtantiam, quia poſſet habere vnicam ſpeciem rerum inferiorum repræſentatricem.

Poſterior pars oſtenditur, quia etſi Deus in

in prima rerum creatione liberè operatus sit, certum tamen est eum valde congruenter omnia fecisse, quare cùm Angeli non fuerint creati in mera potentia, ad intelligendas res creatas ab ipsis distinctas, sed variis speciebus intelligibilib⁹ instructi fuerint, decuit vt illa infusio fieret iuxta proportionem naturalis perfectionis Angelorum, ita vt quo vnus Angelus est alio perfectior, eò intelligat per species simpliciores, & vniuersaliores.

Dices, quod cognoscitur in speciali, distinctiùs cognoscitur quam quòd cognoscitur in vniuersali; si ergo Angeli superiores cognoscunt per formas magis vniuersales, quàm inferiores, sequitur Angelos superiores habere scientiam minùs perfectam quàm inferiores, quod est absurdum. Respondet S. Doctor. 1. p. q. 55. art. 3. ad 2. cognoscere aliud in vniuersali dici dupliciter. 1. ex parte rei cognitæ, vt si cognoscatur solum vniuersalis gradus rei, & sic cognoscere aliquid in vniuersali est imperfectius. 2. ex parte medij cognoscendi, & sic est perfectius cognoscere aliquid in vniuersali; perfectior enim est intellectus, qui per vnum vniuersale medium potest singula propria cognoscere, quàm qui non potest.

CAPVT IV.

De obiecto intellectus Angeli.

RESOLVTIO I. Angelus se cognoscit, idque per suam substantiam.] De primo non est difficultas. Secundum probatur, quia cum

cum substantia Angeli sit intimè vnita ipsius intellectui, eaque sit per se spiritualis & intelligibilis, nulla ratio est, cur non possit Angelus se per substantiam, absque specie media intelligere.

Quo loco breuiter obseruanda sunt. 1. iam dicta intelligenda esse de facto, nam si agatur de possibili, certum esse videtur Angelum se posse cognoscere per aliquam sui speciem; cùm non repugnet talem aliquam speciem à Deo produci, & Angelo cõmunicari. Confirmatur, quia quilibet Angelus habet species infusas aliorum Angelorum, per quas eas cognoscit: sicut ergo Angelus Gabriël habet speciem Michaëlis, ita non repugnat quòd ipsemet Michaël suam ipsius speciem accipiat, & per eam se intelligat.

Obseruandum 2. etsi probabile sit Angelum non posse cessare ab actuali sui ipsius cognitione, non tamen id posse efficaciter probari; nam quod aliqui dicunt, omnia viuentia habere propriam aliquam operationem, à qua nũquam cessant, nõ est magni momenti, quia hinc vt summum colligitur, Angelum non posse abstinere ab omni operatione vitali, adeóq; debere aut se, aut aliquid aliud necessariò cognoscere: quòd autem debeat Angelus necessario hanc determinatam operationem vitæ exercere neque ab ea vnquã cessare possit, hoc sanè deduci inde minimè potest; sicut neque ex eo quòd Angelus sit obiectum maximè sibi proportionatum, & semper præsens, idẽ enim dici posset de aliis omnib⁹ rebus quas potest Angelus intelligere, quia cùm habeat earũ omniũ species præsentes,

ſentes, vade proportionatas, deberet eſſe cõtinuo, idque neceſſariò in actu. 2. in electionis reſpectu rerum omnium quæ intelligere poteſt.

Reſolutio II. Vnus Angelus alium cognoſcit & ſuperior comprehendit inferiorem, non vice verſa.] Prima pars non habet difficultatem, tum quia Scriptura inducit Angelos inter ſe colloquentes, pugnantes, ſibique inuicem reſiſtentes: tum quia Angeli conſtituunt vnam quandam rempublicam ex variis gradibus & ordinibus conſtantem, tum denique, quia cum Angeli ſint ſpirituales, & intellectu præditi, habent quicquid requiritur vt vnus alium cognoſcere, & ab alio cognoſci poſſit.

Secunda pars oſtenditur, quia quilibet Angelus poteſt comprehendere, cum habeat vim intelligendi ſuæ naturæ proportionatam: ergo cũ Angelus illo ſuperior, vt naturam, ita & vim intelligendi nobiliorem habeat, à fortiori ab eo comprehendi poterit. Quod intellige de comprehenſione eſſentiæ, & proprietatum naturaliter ab ea manantium, nam quod ſpectat ad cogitationes cordis, quid de iis ſentiendum ſit, inferius dicetur. Quod verò attinet ad ea quæ per potentiam obedientialem ſiue actiuam, ſiue paſſiuã ab Angelo, aut in Angelo ſupernaturaliter fieri poſſunt, certum eſt ea à nullo Angelo quãtumvis perfecto naturaliter comprehendi poſſe, propter improportionem quæ eſt inter intellectum cuiuſcunque Angeli & tale obiectum.

Tertia pars ſuadetur, quia eſt eadem improportio inter vim intellectiuam inferioris Angeli, & eſſentiam Angeli ſuperioris, quæ eſt inter eorum naturas: quia ſcilicet quælibet ha-

bet vim intelligendi proportionatam suæ naturæ: sicut ergo natura Angeli inferioris non adæquat naturam superioris, ita neque illius vis intellectiua eam adæquare potest, ac proinde fieri nequit quòd Angelus inferior superiorem comprehendat.

Resolutio III. Angelus per sua naturalia Deum cognoscit.] Ita S. Th. 1. p. q 56. art. 3. quod probat, quia Angeli sunt potentiores in cognoscendo, quàm homines, sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt, iuxta illud Rom. 1. quod notum est Dei, manifestum est in illis, ergo multò magis Angeli.

Vt autem explicet modum quo Angeli Deũ cognoscunt, Notat aliquid tripliciter cognosci posse, 1. per suam essentiam, sicut si lux videatur in oculo. 2 per ipsius speciem ab eo acceptam, vt cum videtur lapis. 3. per eiusdem similitudinem ab alio in quo resultat, acceptam, vt cùm homo videtur in speculo. Ait ergo primæ cognitioni assimilari cognitionem, qua Deus per essentiam videtur scilicet à Beatis, tertiæ verò eam quam in hoc statu habemus de Deo per creaturas, in quibus relucet, & secundæ cognitionem quam Angelus naturaliter de Deo habet; videns enim suam essentiam, quæ est quędam Dei imago sibi impressa, per illam in cognitionem Dei assurgit.

Dices 1. cognitio naturalis Angeli non est discursiua, at cognitio Dei ex creaturis est discursiua. Respondeo minorem in Angelo esse falsam, quia eodem actu quo Angelus seipsum cognoscit, videt se non esse à se, sed à supremo aliquo ente pendere.

Dices 2.

Dices 2. si Angelus per suam substantiam Deum cognosceret, de eo non haberet nisi valde confusam cognitionem. Respondeo Angelum per suam substantiam, imò per cognitionem cuiuscunq; creaturæ clarè Deum cognoscere, quoad an est, etsi non quoad quid est.

Resolutio IV. Cognitio rerum materialium, & singularium est in Angelis.] Vt hoc clariùs percipias nota, circa eiusmodi cognitionem aliquid esse certum, & aliud de quo controuertitur. Certum est 1. Angelum res materiales & singulares cognoscere. 2. talem cognitionem esse claram & distinctam, imò & comprehensiuam, quia cum Angelus seipsum, Angelosque inferiores possit comprehendere; nulla ratio est cur non possit etiam comprehendere res materiales quoad earum essentias, & virtutes ipsis naturaliter inditas. 3. certum est cognitionem rerum materialium naturaliter Angelis competere, cùm enim homines eas naturaliter cognoscant, verisimiliter dici non potest, vim intellectiuam naturalem Angelorum ad eas non posse pertingere, præsertim cum ex Scriptura non tantum constet, bonos Angelos cognoscere materialia, sed etiam malos, quibus probabiliter dici non potest conferre lumen aliquod supernaturale, ad percipienda eiusmodi obiecta. 4. Angelos non cognoscere res materiales, & singulares per solam earum præsentiam sine specie, aut per earum species ab ipsis obiectis acceptas, sed per species à Deo infusas.

Verum cùm duobus modis intelligi possit, rerum species fuisse Angelis à Deo concessas nempe

nempe aut totas simul in instanti creationis, aut successiuè prout obiecta successu temporis existunt, fiuntq; apta vt intuitiuè cognoscantur. Dubium est vero ex his modis concessæ fuerint Angelis species rerum materialium. Missis autem controuersiis, tenenda est sententia affirmãs, species omnes fuisse, simul Angelis in instanti creationis a Deo infusas. Quod vel inde probatur, quia non apparet ratio, cur Angeli successiuè debeant accipere species rerum materialium, nisi eiusmodi rerum existentia expectanda sit: at quod illarum existentia expectanda non sit, patet, quia non sumunt ab illis species, sed à Deo quare multo congruentius est quod eas simul, idque in instanti creationis, accipiant.

Nota, species Angelis concreatas esse ex se veluti indifferentes ad repræsentandam rem, vel abstractiuè, vel intuitiuè, easque à rei præsentia obiectiuè determinari, vt rem intuitiuè, seu tanquam existentem, & actu præsentem referant: adeò vt licet obiectum existens non immittat nouas species, aut aliter non concurrat effectiuè ad intellectionem, sit tamen conditio sine qua ipsius species non habet vim ducendi intellectum in cognitionem illius intuitiuam.

Resolutio V. Potest Angelus naturaliter certò cognoscere effectus ex solis causis naturalibus cõtingẽter futuros: nõ autẽ eos qui ex libero arbitrio cõtingẽter futuri sũt. Prima pars probatur, quia eiusmodi effect⁹ sũt determinati in suis causis, ergo possũt certò cognosci ab Angelo nõ minùs quã ij qui ex necessitate à causis naturalib⁹ oriũtur. Nec præterit quòd effectus illi cõtingẽtes

possunt impediri ab aliis causis naturalibus, nouit enim Angelus eos per eiusmodi causas, quarum vim perfectè cognitam habet, nequaquam impediendos.

Secunda pars est certa ex fide, vt omnes communiter colligunt ex verbis illis Isa 42. Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quia Dij estis Ratione autem ostenditur, quia operationes ex libertate futuræ non possunt cognosci ab Angelo in suis causis cùm hæ sint indifferentes ad vtrumlibet, neque in seipsis, quia rem quæ nondum existit, intellectu attingere, eamque vt aliquando in seipsa erit cognoscere, hoc proprium est intellectus infiniti, & æterni qui suo obtutu potest anteuertere omnes temporum differentias.

Dices, Angelus habet species concreatas futurorum contingentium, quare ergo non poterit ea cognoscere? Respondeo, quia non repræsentantur Angelo vt hìc, & nunc pro tali tempore futura, sed tantum simpliciter, & abstractè vt sunt possibilia.

Resolutio VI. Angeli non cognoscunt de facto cogitationes cordium, nisi dependenter à voluntate alterius.] Probatur, quia talis cognitio soli Deo tribui solet, vt cùm dicitur 2. Paralipomenon 6. Tu enim solus nosti corda filiorum hominum, & Ieremiæ 7. Prauum est cor hominis & inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor, & probans renes. Dubium est autem 1. vtrum Angeli possint naturaliter cognoscere cogitationes cordium 2. si possunt, vnde oritur quod eas de facto non cognoscant. Respon

rium Trinitatis, sed etiam circa mysterium futuræ Incarnationis: quia cum Christus esset futurus caput Angelorum, eorumque Iudex, æquum erat vt ipsi ex tunc eum cognoscerent, & in eum crederent; præsertim si vera eorum est sententia, qui non sine fundamento aliquo existimant gratiam & gloriam fuisse Angelis collatam ex meritis Christi præuisis.

CAPVT V.

De modo cognitionis Angelorum.

RESolutio I. Probabile est Angelum posse multa simul intelligere, siue simul sumatur pro eodẽ actu siue pro eo tẽ tẽpore.] Primum patet, supposito quòd Angelus habet species vniuersales quæ plura repræsentant, vt superius diximus; si enim Angelus habet, verbi causa, vnã speciẽ quæ simul repræsentet Bouem, & Equũ, nulla est ratio cur nõ possit vti tali specie ad intelligẽdũ simul, seu eodẽ actu Bouẽ, & Equum. Secundũ etiam perspicuum est in actibus diuersi ordinis: Angelus enim beatus Deum videt, seipsum, ac res creatas simul, id est, eodem tempore & per actus distinctos intelligit. Idem patet in actibus eiusdem ordinis, cum nulla ratio sit cur possit Angelus simul actu supernaturali Deum cognoscere, & seipsum, vel aliquid aliud actu naturali; non possit autem duos actus naturales intellectus simul elicere, quorũ altero, verbi causa, Angelum, altero hominem cognoscat.

Confirmatur, nam non est difficilius, quòd Angelus

Angelus eodem tempore duo obiecta intelligat, per duas species, quàm quòd seipsum intelligat per suam substantiam gerentem vices speciei, & simul aliquod aliud obiectum per speciem illius intelligat. At omnium consensu potest posterius, maximè in eorum sententia qui existimāt Angelum à sui cognitione cessare non posse, ergo prius illi merito negari non potest.

Dices, species intelligibiles sunt proportionatæ virtuti intellectiuæ Angelorum, ergo poterit Angelus tantum cognoscere quod repræsentatur per vnam speciem. Respondeo hoc vt summum verum esse, si Angelus totam suam vim intellectiuam effundat in vsu vnius speciei; nihil autem vetat quin habens, verbi causa, duas species vniuersales, illis inadæquatè vtatur, adeóque simul variis actibus feratur in partialia vtriusque obiecta.

Resolutio II. Angelus propriè non discurrit circa obiecta naturalia, quorum propriam habet speciem: probabile tamen est eum discurrere circa supernaturalia, & alia quæ euidenter non cognoscit.] Prima pars probatur, quia discurrere est ab vna cognitione transire ad aliam, ita vt vna cognitio sit causa alterius: atqui iste trāsitus non reperitur in cognitione quam habet Angelus de rebus naturalibus quarum proprias habet species: siquidem per eandem speciem ipsi in actu primo repræsentantur essentia rei, & proprietates illius, quare vnico intuitu, eodemq; actu potest tam has, quàm illam percipere: adeóque sine discursu.

Confirmatur, nam cum ex communi sen-

rium Trinitatis, sed etiam circa mysterium futuræ Incarnationis: quia cum Christus esset futurus caput Angelorum, eorumque Iudex, æquum erat vt ipsi ex tunc eum cognoscerent, & in eum crederent; præsertim si vera eorum est sententia, qui non sine fundamento aliquo existimant gratiam & gloriam fuisse Angelis collatam ex meritis Christi præuisis.

CAPVT V.

De modo cognitionis Angelorum.

RESolutio I. Probabile est Angelum posse multa simul intelligere, siue simul sumatur pro eodẽ actu siue pro eodẽ tẽpore.] Primum patet, supposito quòd Angelus habet species vniuersales quæ plura repræsentant, vt superius diximus; si enim Angelus habet, verbi causa, vnã speciẽ quæ simul repræsentet Bouem, & Equũ, nulla est ratio cur nõ possit vti tali specie ad intelligẽdũ simul, seu eodẽ actu Bouẽ, & Equum.

Secundũ etiam perspicuum est in actibus diuersi ordinis: Angelus enim beatus Deum videt, seipsum, ac res creatas simul, id est, eodem tempore & per actus distinctos intelligit. Idem patet in actibus eiusdem ordinis, cum nulla ratio sit cur possit Angelus simul actu supernaturali Deum cognoscere, & seipsum, vel aliquid aliud actu naturali; non possit autem duos actus naturales intellectus simul elicere, quorũ altero, verbi causa, Angelum, altero hominem cognoscat.

Confirmatur, nam non est difficilius, quòd Angelus

Angelus eodem tempore duo obiecta intelligat, per duas species, quàm quòd seipsum intelligat per suam substantiam gerentem vices speciei, & simul aliquod aliud obiectum per speciem illius intelligat. At omnium consensu potest posterius, maximè in eorum sententia qui existimāt Angelum à sui cognitione cessare non posse, ergo prius illi merito negari non potest.

Dices, species intelligibiles sunt proportionatæ virtuti intellectiuæ Angelorum, ergo poterit Angelus tantum cognoscere quod repræsentatur per vnam speciem. Respondeo hoc vt summum verum esse, si Angelus totam suam vim intellectiuam effundat in vsu vnius speciei; nihil autem vetat quin habens, verbi causa, duas species vniuersales, illis inadæquatè vtatur, adeóque simul variis actibus feratur in partialia vtriusque obiecta.

Resolutio II. Angelus propriè non discurrit circa obiecta naturalia, quorum propriam habet speciem: probabile tamen est eum discurrere circa supernaturalia, & alia quæ euidenter non cognoscit.] Prima pars probatur, quia discurrere est ab vna cognitione transire ad aliam, ita vt vna cognitio sit causa alterius: atqui iste trāsitus non reperitur in cognitione quam habet Angelus de rebus naturalibus quarum proprias habet species: siquidem per eandem speciem ipsi in actu primo repræsentantur essentia rei, & proprietates illius, quare vnico intuitu, eodemq; actu potest tam has, quàm illam percipere: adeóque sine discursu.

Confirmatur, nam cum ex communi sen-

rum Trinitatis, sed etiam circa mysterium futuræ Incarnationis: quia cum Christus esset futurus caput Angelorum, eorumque Iudex, æquum erat vt ipsi ex tunc eum cognoscerent, & in eum crederent; præsertim si vera eorum est sententia, qui non sine fundamento aliquo existimant gratiam & gloriam fuisse Angelis collatam ex meritis Christi præuisis.

CAPVT V.

De modo cognitionis Angelorum.

RESolutio I. Probabile est Angelum posse multa simul intelligere, siue simul sumatur pro eodē actu siue pro eo'ē tēpore.] Primum patet, supposito quòd Angelus habet species vniuersales quæ plura repræsentant, vt superius diximus; si enim Angelus habet, verbi causa, vnā speciē quæ simul repræsentet Bouem, & Equū, nulla est ratio cur nō possit vti tali specie ad intelligēdū simul, seu eodē actu Bouē, & Equum.
Secundū etiam perspicuum est in actibus diuersi ordinis: Angelus enim beatus Deum videt, seipsum, ac res creatas simul, id est, eodem tempore & per actus distinctos intelligit. Idem patet in actibus eiusdem ordinis, cum nulla ratio sit cur possit Angelus simul actu supernaturali Deum cognoscere, & seipsum, vel aliquid aliud actu naturali; non possit autem duos actus naturales intellectus simul elicere, quorū altero, verbi causa, Angelum, altero hominem cognoscat.
Confirmatur, nam non est difficilius, quòd Angelus

Angelus eodem tempore duo obiecta intelligat, per duas species, quàm quòd seipsum intelligat per suam substantiam gerentem vices speciei, & simul aliquod aliud obiectum per speciem illius intelligat. At omnium consensu potest posterius, maximè in eorum sententia qui existimãt Angelum à sui cognitione cessare non posse, ergo prius illi merito negari non potest.

Dices, species intelligibiles sunt proportionatæ virtuti intellectiuæ Angelorum, ergo poterit Angelus tantum cognoscere quod repræsentatur per vnam speciem. Respondeo hoc vt summum verum esse, si Angelus totam suam vim intellectiuam effundat in vsu vnius speciei; nihil autem vetat quin habens, verbi causa, duas species vniuersales, illis inadæquatè vtatur, adeóque simul variis actibus feratur in partialia vtriusque obiecta.

Resolutio II. Angelus propriè non discurrit circa obiecta naturalia, quorum propriam habet speciem: probabile tamen est eum discurrere circa supernaturalia, & alia quæ euidenter non cognoscit.] Prima pars probatur, quia discurrere est ab vna cognitione transire ad aliam, ita vt vna cognitio sit causa alterius: atqui iste trãsitus non reperitur in cognitione quam habet Angelus de rebus naturalibus quarum proprias habet species: siquidem per eandem speciem ipsi in actu primo repræsentantur essentia rei, & proprietates illius, quare vnico intuitu, eodemq; actu potest tam has, quàm illam percipere: adeóque sine discursu.

Confirmatur, nam cum ex communi sen-

rium Trinitatis,sed etiam circa mysterium futuræ Incarnationis:quia cum Christus esset futurus caput Angelorum, eorumque Iudex, æquum erat vt ipsi ex tunc eum cognoscerent, & in eum crederent; præsertim si vera eorum est sententia,qui non sine fundamento aliquo existimant gratiam & gloriam fuisse Angelis collatam ex meritis Christi præuisis.

CAPVT V.

De modo cognitionis Angelorum.

RESolutio I. Probabile est Angelum posse multa simul intelligere,siue simul sumatur pro eodẽ actu siue pro eodẽ tẽpore.] Primum patet, supposito quòd Angelus habet species vniuersales quæ plura repræsentant, vt superius diximus;si enim Angelus habet,verbi causa,vnã speciẽ quæ simul repræsentet Bouem, & Equũ, nulla est ratio cur nõ possit vti tali specie ad intelligẽdũ simul,seu eodẽ actu Bouẽ, & Equum.

Secundũ etiam perspicuum est in actibus diuersi ordinis:Angelus enim beatus Deum videt, seipsum,ac res creatas simul,id est,eodem tempore & per actus distinctos intelligit.Idem patet in actibus eiusdem ordinis, cum nulla ratio sit cur possit Angelus simul actu supernaturali Deum cognoscere,& seipsum, vel aliquid aliud actu naturali;non possit autem duos actus naturales intellectus simul elicere,quorũ altero,verbi causa,Angelum, altero hominem cognoscat.

Confirmatur, nam non est difficilius, quòd Angelus

Angelus eodem tempore duo obiecta intelligat, per duas species, quàm quòd seipsum intelligat per suam substantiam gerentem vices speciei, & simul aliquod aliud obiectum per speciem illius intelligat. At omnium consensu potest posterius, maximè in eorum sententia qui existimāt Angelum à sui cognitione cessare non posse, ergo prius illi merito negari non potest.

Dices, species intelligibiles sunt proportionatæ virtuti intellectiuæ Angelorum, ergo poterit Angelus tantum cognoscere quod repræsentatur per vnam speciem. Respondeo hoc vt summum verum esse, si Angelus totam suam vim intellectiuam effundat in vsu vnius speciei; nihil autem vetat quin habens, verbi causa, duas species vniuersales, illis inadæquatè vtatur, adeóque simul variis actibus feratur in partialia vtriusque obiecta.

Resolutio II. Angelus propriè non discurrit circa obiecta naturalia, quorum propriam habet speciem: probabile tamen est eum discurrere circa supernaturalia, & alia quæ euidenter non cognoscit.] Prima pars probatur, quia discurrere est ab vna cognitione transire ad aliam, ita vt vna cognitio sit causa alterius: atqui iste trāsitus non reperitur in cognitione quam habet Angelus de rebus naturalibus quarum proprias habet species: siquidem per eandem speciem ipsi in actu primo repræsentantur essentia rei, & proprietates illius, quare vnico intuitu, eodemq; actu potest tam has, quàm illam percipere: adeóque sine discursu.

Confirmatur, nam cum ex communi sen-

nempe aut totas simul in instanti creationis, aut successiue prout obiecta successu temporis existunt, fiuntq; apta vt intuitiuè cognoscantur. Dubium est vero ex his modis concessæ fuerint Angelis species rerum materialium. Missis autem controuersiis, tenenda est sententia affirmãs, species omnes fuisse, simul Angelis in instanti creationis a Deo infusas. Quod vel inde probatur, quia non apparet ratio, cur Angeli successiue debeant accipere species rerum materialium, nisi eiusmodi rerum existentia expectanda sit: at quod illarum existentia expectanda non sit, patet, quia non sumunt ab illis species, sed à Deo quare multo congruentius est quod eas simul, idque in instanti creationis, accipiant.

Nota, species Angelis concreatas esse ex se veluti indifferentes ad repræsentandam rem, vel abstractiuè, vel intuitiuè, easque à rei præsentia obiectiuè determinari, vt rem intuitiuè, seu tanquam existentem, & actu præsentem referant: adeò vt licet obiectum existens non immittat nouas species, aut aliter non concurrat effectiuè ad intellectionem, sit tamen conditio sine qua ipsius species non habet vim ducendi intellectum in cognitionem illius intuitiuam.

Resolutio V Potest Angelus naturaliter certò cognoscere effectus ex solis causis naturalibus cõtingẽter futuros: nõ autẽ eos qui ex libero arbitrio cõtingẽter futuri sũt. Prima pars probatur, quia eiusmodi effect⁹ sũt determinati in suis causis, ergo possũt certò cognosci ab Angelo nõ minùs quã ij qui ex necessitate à causis naturalib⁹ oriũtur. Nec obstat quòd effectus illi cõtingẽtes

possunt impediri ab aliis causis naturalibus, nouit enim Angelus eos per eiusmodi causas, quarum vim perfectè cognitam habet, nequaquam impediendos.

Secunda pars est certa ex fide, vt omnes communiter colligunt ex verbis illis Isa 42. Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quia Dij estis Ratione autem ostenditur, quia operationes ex libertate futuræ non possunt cognosci ab Angelo in suis causis cùm hæ sint indifferentes ad vtrumlibet, neque in seipsis, quia rem quæ nondum existit, intellectu attingere, eamque vt aliquando in seipsa erit cognoscere, hoc proprium est intellectus infiniti, & æterni qui suo obtutu potest anteuertere omnes temporum differentias.

Dices, Angelus habet species concreatas futurorum contingentium, quare ergo non poterit ea cognoscere? Respondeo, quia non repræsentantur Angelo vt hîc, & nunc pro tali tempore futura, sed tantum simpliciter, & abstractè vt sunt possibilia.

Resolutio VI. Angeli non cognoscunt de facto cogitationes cordium, nisi dependenter à voluntate alterius.] Probatur, quia talis cognitio soli Deo tribui solet, vt cùm dicitur 2. Paralipomenon 6. Tu enim solus nosti corda filiorum hominum, & Ieremiæ 7. Prauum est cor hominis & inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor, & probans renes. Dubium est autem 1. vtrum Angeli possint naturaliter cognoscere cogitationes cordium 2. si possunt, vnde oritur quod eas de facto non cognoscant.

Respon

per se sequendo, non superare facultatem naturalem Angelorum, vt patet, tum quia Angelus naturæ vi cognoscit nostrum intellectum, & species in eo receptas, nostramque voluntatem, quidni ergo poterit naturaliter cognoscere actum ab iis elicitum, si sit naturalis ordinis vt supponimus? tum quia Angelus maiori intelligendi vi præditus est, quàm homo: at homo suos actus internos intellectus, & voluntatis intelligit. Quare ergo eosdem actus non poterit Angelus virtute naturali intelligere? Tum denique, quia Angelus cognoscit meas cogitationes, quando consentio; at meus consensus non auget facultatem naturalem intellectus Angelici, neque alio modo efficit vt sit magis proportionatus ad intelligendas meas cogitationes quàm antea.

Respondeo 2. ideò Angelum non posse cognoscere humanorum cordium cogitationes, quia licèt habeat species earum; neque superet illius facultatem eas cognoscere, Deus tamen ob suauem, suæ prouidentiæ in creaturæ rationalis gubernatione dispositionem, non vult cum illo concurrere ad earum cognitionem, nisi quando homo consentit, vt ipsi innotescant. Non enim apparet, ex quo alio capite oriri possit prædicta impossibilitas.

Resolutio VII. Angeli naturæ viribus cognoscunt mysteria, quæ sunt tantum supernaturalia quoad modum, non autem ea quæ sunt supernaturalia quoad substantiam: probabile tamen est Angelis communicatam fuisse in via, cognitionem aliquam mysterij incarnationis.] Prima pars probatur, quia ocu-

lus cæco restitutus, est ens naturale quoad substantiam, ergo, vt sic potest naturaliter ab Angelo cognosci, non minùs quàm si per generationem productus esset. Imò non tantum cognoscit Angelus visum miraculosè restitutum; quoad id quod naturale habet: sed etiam aliquo modo, & confusè quoad id quod habet supernaturale; quia intelligit eum miraculosè, & non per vires naturæ restitutum esse, cum à potentia ad habitum naturaliter non detur regressus.

Secunda pars ostenditur, quia res, in substantia supernaturales, quales sunt gratia sanctificans, virtutes Theologicæ, &c. quoad propriam entitatem sunt supra ordinem rerum naturalium; adeóque vt sic excedunt vires naturales intellectus Angelici, eique sunt improportionatæ; quare non potest Angelus propriis viribus eiusmodi obiecta intelligere. Vnde collige non omnes species entium ab Angelo naturaliter cognosci posse, ac proinde totum ens creatum non esse obiectum cognitionis Angelicæ. Neque dicas supernaturale distingui a naturali, per comparationem duntaxat ad agens: hoc enim falsum est, quia etsi supernaturale habeat causam supernaturalem, differt tamen per se à naturali, vt patebit ex l. 4. ac proinde etiam vt sic excedit facultatem naturalem intellectus Angelici.

Tertia pars est S. Thomæ infra q. 64. art. 1. ad 4. potestque ex eo probabiliter suaderi, quia ex communi sententia, boni Angeli per fidem supernaturalem sunt adepti beatitudinem, sicut & nos illam assequimur: talis autem fides verisimiliter versabatur non modo circa mysterium

rium Trinitatis, sed etiam circa mysterium futuræ Incarnationis: quia cum Christus esset futurus caput Angelorum, eorumque Iudex, æquum erat vt ipsi ex tunc eum cognoscerent, & in eum crederent; præsertim si vera eorum est sententia, qui non sine fundamento aliquo existimant gratiam & gloriam fuisse Angelis collatam ex meritis Christi præuisis.

CAPVT V.

De modo cognitionis Angelorum.

RESolutio I. Probabile est Angelum posse multa simul intelligere, siue simul sumatur pro eodē actu siue pro eo[d]ē tēpore.] Primum patet, supposito quòd Angelus habet species vniuersales quæ plura repræsentant, vt superius diximus; si enim Angelus habet, verbi causa, vnā speciē quæ simul repræsentet Bouem, & Equū, nulla est ratio cur nō possit vti tali specie ad intelligēdū simul, seu eodē actu Bouē, & Equum.

Secundū etiam perspicuum est in actibus diuersi ordinis: Angelus enim beatus Deum videt, seipsum, ac res creatas simul, id est, eodem tempore & per actus distinctos intelligit. Idem patet in actibus eiusdem ordinis, cum nulla ratio sit cur possit Angelus simul actu supernaturali Deum cognoscere, & seipsum, vel aliquid aliud actu naturali; non possit autem duos actus naturales intellectus simul elicere, quorū altero, verbi causa, Angelum, altero hominem cognoscat.

Confirmatur, nam non est difficilius, quòd Angelus

Angelus eodem tempore duo obiecta intelligat, per duas species, quàm quòd seipsum intelligat per suam substantiam gerentem vices speciei, & simul aliquod aliud obiectum per speciem illius intelligat. At omnium consensu potest posterius, maximè in eorum sententia qui existimāt Angelum à sui cognitione cessare non posse, ergo prius illi merito negari non potest.

Dices, species intelligibiles sunt proportionatæ virtuti intellectiuæ Angelorum, ergo poterit Angelus tantum cognoscere quod repræsentatur per vnam speciem. Respondeo hoc vt summum verum esse, si Angelus totam suam vim intellectiuam effundat in vsu vnius speciei; nihil autem vetat quin habens, verbi causa, duas species vniuersales, illis inadæquatè vtatur, adeóque simul variis actibus feratur in partialia vtriusque obiecta.

Resolutio II. Angelus propriè non discurrit circa obiecta naturalia, quorum propriam habet speciem: probabile tamen est eum discurrere circa supernaturalia, & alia quæ euidenter non cognoscit.] Prima pars probatur, quia discurrere est ab vna cognitione transire ad aliam, ita vt vna cognitio sit causa alterius: atqui iste trāsitus non reperitur in cognitione quam habet Angelus de rebus naturalibus quarum proprias habet species: siquidem per eandem speciem ipsi in actu primo repræsentantur essentia rei, & proprietates illius, quare vnico intuitu, eodemq; actu potest tam has, quàm illam percipere: adeóque sine discursu.

Confirmatur, nam cum ex communi sen-

tentia, Angelus habeat species repræsentantes diuersas naturas, quidni poterit habere species quæ simul repræsentent naturam aliquam, & proprietates illius? aliunde verò verisimiliter dici non potest quòd species repræsentans naturam aliquam, illiusque proprietates, excedat virtutem actiuam intellectus Angelici; quare etiam negari nequit, quin Angelus vnico actu, atque adeò sine discursu feratur circa obiecta naturalia, quorum propriam habet speciem.

Secunda pars ostenditur, quia ibi est discursus, vbi vna cognitio deducitur ex alia, & ab ea caussatur; at hoc contingere potest in materia de qua agimus, vt patet quando dæmon ex eo quòd videt Christum esse hominem, colligit eum non esse Deum; aut si videns mortuum, iudicet eum non resurrecturum: tunc enim reperitur deductio vnius cognitionis ex alia: & istæ cognitiones haud dubiè sunt distinctæ, cum vna sit vera, & altera falsa. Potest ergo Angelus propriè discurrere circa supernaturalia.

Nota, vt proprium sit hominis ratiocinari, & discurrere, non Angeli, satis esse quòd Angeli quoad cognitionem rerum naturalium, quarum habent species concreatas, non discurrant; sed tanta vi polleant, vt vnico & simplici intuitu videant in obiecto, quicquid in eo cognosci potest: talis enim modus intelligendi longè superat facultatem naturalem hominis, cùm tamen Angelo sit valde connaturalis.

Resolutio III. Angeli plerumque intelligunt sine compositione & diuisione, non tamen

men semper,] Hoc ita explico, in primis certum est Angelum multa cognoscere non componendo, vt cùm, verbi causa, per speciem hominis perfectè cognoscit, & iudicat hominem esse animal rationale. Nam cùm distinctè cognoscat essentiam & quidditatem hominis, eodem actu videt attributum non distingui à subiecto, proindéque quando dicit vnum esse aliud, hoc non facit componendo, sed vnico simplici intuitu.

Potest etiam Angelus ex hypotesi quòd habeat species vniuersales repræsentantes varias naturas, verbi causa, Equum, & Leonem, simplici intuitu & sine vlla formali diuisione iudicare, Equum non esse Leonem: cùm enim per eandem speciem repræsentetur clarè vtraq; natura, tam secundùm prædicata communia; quàm secundùm propria, vtque vna ab altera distinguitur, possitque Angelus vnico actu adæquare totam vim talis speciei, & percipere distinctè omnia & singula illius obiecta, idem facilè poterit eodem intuitu quo cognoscit Equum, & Leonem, simul iudicare vnum non esse alium.

Secundò certum videtur, Angelos vti diuisione, & compositione quando cognoscunt res ineuidenter, seu quarum non habent proprias species: tunc enim formant vnum conceptum de suiecto, cumque illud non penetrent, adeóque clarè & eodem intuitu non percipiant, quæ possunt ei attribui, vel ab eo remoueri, necesse est, vt si quid de eo affirmant, aut negant, id fiat per distinctum conceptum; & consequenter componendo, aut diuidendo.

Hinc cùm nequeat Angelus certò cognoscere, an Petrus sit cras peccaturus, necne, si affirmet eum peccaturum „ hoc fiet cum aliqua conceptuum compositione; si verò neget eum peccaturum, id fiet cum diuisione; & sic aliis.

CAPVT VI.

De voluntate & amore Angelorum.

RESOLVTIO I. In Angelis est voluntas & liberum arbitrium, non tamen appetitus irascibilis.] Ita S. Thomas 1.p.q.59. Primum probat art. 1. in hunc modum. In iis est voluntas quæ habent inclinationem ad ipsum bonum vniuersaliter apprehensum, talis siquidem inclinatio est voluntas; sed Angeli inclinantur ad ipsum bonum vniuersaliter apprehensum, quatenus sunt creaturæ intellectuales, ergo in iis est voluntas. Probatur minor, nam quælibet res inclinatur ab bonum, sed cum discrimine, quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, sine cognitione, vt plantæ, & talis inclinatio vocatur appetitus naturalis; quædam verò inclinantur ad bonum cum aliqua cognitione, non quidē sic vt cognoscant ipsam rationem boni in communi, sed ita vt tantum cognoscant aliquod bonum particulare, sicut sensus qui cognoscit dulce, & album; & inclinatio hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitiuus: alia denique inclinantur ad bonum, cognoscendo ipsam rationem boni, & hæc cognitio est propria intelle

tellectus, quam ſequitur inclinatio in bonum ipſum vniuerſale, quæ eſt voluntas.

Secundum probat art. 3. tum quia liberum arbitrium eſt in hominibus, ergo multò magis in Angelis, ſiquidem libertas pertinet ad perfectionem, Angeli autem ſunt perfectiores hominibus: tum quia in eo eſt liberum arbitrium, quod poteſt agere ex iudicio libero, atqui Angeli poſſunt agere ex iudicio libero, quia cum ſint intelligentes, cognoſcunt vniuerſalem rationem boni ex qua poſſunt iudicare hoc vel illud eſſe bonum; ergo habent liberum arbitrium.

Confirmatur, nam ſunt nonnulla quæ non habent liberum arbitrium, quia non agunt ex aliquo iudicio, ſed quaſi ad aliis acta, & mota, ſicut ſagitta à ſagitãtem mouetur ad ſcopum: aliqua verò agunt ex quodam arbitrio, ſed non libero, ſicut animalia irrationalia, Ouis enim fugit Lupum, ex quodam iudicio minimè libero, ſed à natura determinato, quo exiſtimat eum ſibi eſſe noxium, adeóque non habet liberum arbitrium: Contrà ergo quia in Angelis eſt liberum iudicium, in his etiam eſt liberum arbitrium, idque nobiliori modo quàm in hominibus, cum perfectiori intellectu præditi ſint.

Tertium probat art. 4. quia in Angelis eſt ſolus appetitus intellectiuus, ille autem non diuiditur in iraſcibilem, & concupiſcibilem, ſiquidem potentiæ non diſtinguuntur per materialem diſtintionem obiectorum, ſed ſolum ſecundum diuerſam formalem rationem eorum, vt patet in viſu, qui non diſtinguitur in varias potentias ſecundum diuerſi-

tatem colorum, quia fertur in colorem ſecundum rationem communem coloris:atqui appetitui intellectiuo reſpondet vnum obiectum ſecundum vnam rationem formalem communem; ſcilicet bonum in ratione boni: ergo appetitus Angeli non diſtinguitur in iraſcibilem, & concupiſcibilem.

Reſolutio II. In Angelis eſt dilectio naturalis,& electiua.] Vtraque pars eſt S. Thomæ 1. p. q. 60. Priorem autem probat art. 1. quia prius ſemper ſaluatur in poſteriori, natura autem prior eſt quàm intellectus, quia natura cuiuſque rei eſt eſſentia eius: vnde id quod eſt naturæ oportet ſaluari etiam in habentibus intellectum; eſt autem hoc commune omni naturæ, vt habeat aliquam inclinationem, quæ eſt appetitus naturalis vel amor, diuerſimodè tamen ſecundum cuiuſque modum;& quidem in natura intellectuali ſecundum voluntatem, in ſenſitiua, ſecundum appetitum ſenſitiuum, in natura verò carente cognitione, ſecundum ordinem naturæ in aliquid: cum ergo Angelus ſit naturæ intellectualis,oportet quod in voluntate eius ſit natalis dilectio.

Poſteriorem probat art. 2. tum quia Angeli ſua dilectione aliquid merentur, vel demerentur,non naturali, ergo electiua; tum quia hoc nullam in Angelo dicit imperfectionem, vt patet, quia actus appetitiuæ virtutis, eſt ſecundum ordinem appetentis ad res, quarum aliquæ ſunt ſecundum ſe appetibiles vt finis;aliæ tantum per ordinem ad aliud, vt media. Vnde non oritur ex imperfectione appetentis, quod naturaliter aliquid appetat vt finem, & aliquid

per electionem vt media;ac proinde nihil vetat quin ponatur in Angelis dilectio non modo naturalis,sed etiam electiua.

Nota 1.ex art.3.Angelum seipsum diligere dilectione naturali,& electiua,quia res quælibet etiam cognitione carens,naturaliter appetit cõsequi id quod est sibi bonum,sicut ignis locum sursum.Vnde Angelus, & homo naturaliter appetunt suum bonum, & suam perfectionem: cúmque sibi velle bonum sit amare seipsum, consequens est Angelum seipsum dilectione naturali diligere. Quia verò aliunde Angelus sibi desiderat aliquod bonum per electionem, hinc seipsum amat dilectione electiua.

Nota 2.ex probabiliori sententia: Angelum se liberè amare quoad exercitium, si enim potest abstinere ab actuali sui ipsius consideratione,vt suprà ostensum est, consequenter potest seipsum actu non diligere; cùm impossibile sit vt se actu diligat quin actu de se cogitet.

Resolutio III. Vnus Angelus naturaliter alium diligit sicut seipsum, & Deum plusquàm seipsum.] Priorem partem tradit S. Th. 1. p. q. 90. artic. 4. quia cum Angelus naturaliter diligat seipsum: consequenter diligit id omne cum quo est vnum in naturalibus. Atqui omnes Angeli sunt vnum in natura, cùm conueniant in eodem genere, ergo vnus alium naturaliter diligit tanquam seipsum; ita scilicet vt hæc particula, tanquam, significet similitudinem, non æqualitatem. In quantum tamen vnus Angelus conuenit cum altero in quibusdam aliis, vel in quantum vnus ab

altero differt, sic non diligit cum dilectione naturali.

Nota, amorem quo vnus Angelus alium diligit ratione naturæ, esse necessarium quoad specificationem, quia sub eo respectu non potest eum odio habere; non tamen esse necessarium quoad exercitium, quia si Angelus potest cessare ab amore actuali quo seipsum diligit, multò magis poterit abstinere ab amore naturali quo alium prosequitur; cum propria bonitas & perfectio, sit illi magis intrinseca, adeóque magis proportionata, vt eum in sui amorem necessario rapiat, quàm bonitas cuiusvis alterius Angeli, quantumvis perfecta sit.

Posteriorem verò partem tradit art. 5. & probat 1. quia omne illud quod secundùm id quod est, alterius est; naturaliter magis inclinatur in id cuius est, quàm in seipsum: sed Angelus secundùm id quod est, Dei est: ergo, &c. Maior ostenditur exemplo rerum ratione carentium, quæ magis inclinantur in id cuius sunt quàm in seipsas, manus enim se exponit ictui absque deliberatione pro conseruatione suppositi. 2 quia si Angelus plus se quàm Deum naturaliter diligeret, sequeretur naturalem illius inclinationem esse peruersam. Item naturalem dilectionem per charitatem non perfici, sed potiùs destrui, quia scilicet charitas inclinat ad Deum magis amandum quàm se.

Nota 1. amorem amicitiæ quo Angelus naturaliter Deum diligit, esse necessarium quoad specificationem, quatenus non potest Angelus considerans, Deum esse ens summè bonum,

num, infinitè perfectum, ac per se amabile, in illum ferri actu odij. 2. talem amorem non esse necessarium quoad exercitium, quia Angelus cognoscendo se, veluti reflexè cognoscit Deum: sicut ergo non se cognoscit necessario quoad exercitium, ita nec Deum; ac proinde ab actuali illius amore vacare potest. Et idem dici potest de amore concupiscentiæ.

CAPVT VII.

De gratia & gloria Angelorum.

RESolutio I. Angeli fuerunt creati in beatitudine naturali, non in supernaturali.] Ita S. Thom. 1. p. q. 62. art. 1. quod probat hoc discursu. Nomine beatitudinis intelligitur vltima perfectio rationalis, seu intellectualis naturæ, quæ perfectio duplex est. Vna quidem quæ naturali virtute acquiri potest, quæque in perfectissima Dei contemplatione naturali posita est, alia quæ excedit vires cuiuscunque intellectus creati, & consistit in clara visione Dei, quam in futura vita expectamus. Quantum ergo ad primam beatitudinem, Angelus creatus fuit beatus, quia eiusmodi perfectionem non acquirit, per aliquem motũ discursiuum, sicut homo, sed statim ei adest propter naturæ suæ dignitatem: quoad alteram verò, Angeli non statim in principio suæ creationis fuere beati, quia hæc beatitudo, non est aliquid naturæ, sed naturæ finis, & ideò nõ statim à principio eã habere debuerũt.

Potest hoc posterius confirmari, quia Angeli mali non peccassent, nec è statu beatitudinis

excidissent, si fuissent beati. Boni verò æquè poterant peccare ac alij,& cum illis damnari.

Nota 1.ex art.2. Angelum indiguisse gratia ad hoc vt conuerteretur in Deum,provt est obiectum beatitudinis,quia voluntas non potest ferri in id quod est supra naturam, nisi ab aliquo principio supernaturali adiuta: At videre Deum per essentiam,in quo vltima beatitudo creaturæ intellectualis consistit, est supra naturã cuiuslibet intellectus creati,quare Angelus non potest in illam beatitudinem voluntate conuerti, nisi per supernaturale auxilium gratiæ.

Nota 2. ex responsione ad 3. triplicem esse conuersionem in Deum,vnam quidem per dilectionem perfectam;quæ est creaturæ iam Deo fruentis,ad quam requiritur gratia cõsummata: aliã quæ est meritũ beatitudinis, ad quã requiritur gratia habitualis, quæ est merendi principium,tertiam verò per quam aliquis se præparat ad gratiam, scilicet habitualem habendam, & ad hanc non requiritur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam conuertentis,id est auxilium gratiæ actualis.

Resolutio II. Angeli fuerunt creati in gratia.] Hoc probat S. Thomas prædictæ quæstionis artic. 3. tum ex Augustino libro 12. de Ciuit. cap. 9. vbi ait, Deum creasse Angelos simul in eis condendo naturam & largiendo gratiam, tum quia res aliæ initio sunt productæ secundum quasdam seminales rationes, sicut arbores, & animalia aliaque eiusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem

tudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem; vnde 1. Ioan 3. Gratia semen Dei nominatur: ergo congruum fuit vt Angeli à principio fuerint creati in gratia.

Potest hoc confirmari quia boni Angeli meruerunt beatitudinem, mali verò eam poterant mereri: at hoc meritum supponit statum gratiæ: neque ratio est cur Deus potiùs in secundo, quàm in primo instanti viæ Angelorum, gratiam ipsis contulerit.

Notandum autem Angelos ex communiori sententia, per proprios actus se disposuisse ad primam illam receptionem gratiæ sanctificantis, quia cùm in instanti creationis vsum libertatis habuerint, & per actum supernaturalem ad Deum conuersi sint, nihil videtur potuisse obstare, quominùs eiusmodi actus fuerint dispositio ad gratiam sanctificantem tunc infusam.

Neque refert quod infrà dicemus, gratiam Angelis fuisse primo collatam, iuxta proportionem naturalium. Hoc enim proximè potest intelligi de gratia actuali, & remotè de gratia sanctificante; ita scilicet vt Deus ex mera sua voluntate, eò maiora gratiæ auxilia Angelis contulerit in instanti creationis, quò vnus altero est perfectior in natura; quilibet autem Angelus secundum totam vim auxilij accepti, ad Deum se conuerterit; atque ita cum gratia sanctificans collata sit iuxta vniuscuiusque dispositionem, consequenter, quò vnus altero est perfectior in donis naturalibus, eò maiorem gratiæ sanctificantis habitum receperit.

Resolutio III. Angelus beatus suam bea-

titudinem meruit.]Hæc probat S. Doctor eadem q. art. 4. tum ex Apocal. 21. vbi dicitur, quod mensura Angeli in illa cœlesti Hierusalem est mensura hominis, sed homo ad beatitudinẽ pertingere non potest sine merito, ergo neque Angelus: tum quia Angelus aut habet beatitudinem, quia est ei naturalis, aut eam consequitur per naturalem suam operationem, aut ex merito; at primum dici non potest, quia naturaliter esse beatum conuenit soli Deo, in quo idem est esse, & beatum esse: nec secundum; quia beatitudo excedit vires naturæ: ergo tertium verum est, nempe beatitudinem Angelo per meritum competere.

Nota 1. ex art. 5. Angelum statim post vnum actum meriti beatitudinem habuisse, quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ. Est autem hoc proprium naturæ Angelicæ, quòd naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat: sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinẽ ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam, & ita statim post meritum consecutus est gloriam; cùmque per vnicum actum possit mereri, sequitur quòd statim post vnum actum charitate formatum, beatus fuit.

Hæc sententia est difficilis, quatenus docet, moram qua Angeli fuerunt viatores, non durasse nisi per vnicum instans: siquidem etiam mali fuerunt creati in gratia, & ad eam per bonos actus se disposuerunt, non secus ac boni, per peccatum verò exciderunt à gratia; atqui prædicti actus boni non potuerunt esse simul,

ſimul & in eodem inſtanti cum actu peccati; quare neceſſe eſt vt via malorum Angelorum, ſaltem per breuiſſimum aliquod tempus durauerit. Et idem dicendum de via bonorum: cùm nulla ſit ratio cur boni beatitudinem adepti ſint priuſquàm mali ęternis ſuppliciis addicti fuerint.

Nota 2. ex art. 6. Angelos conſequutos eſſe gratiam, & gloriam ſecundùm quantitatem ſuorum naturalium, quod probatur 1. ex parte Dei, Nam Deus condidit per ſuam ſapientiam, naturam Angelicam ſecundùm diuerſos gradus, & ipſam ordinauit ad beatitudinem; ergo & diuerſos gradus eiuſdem naturæ ordinauit ad diuerſos gradus gratiæ & gloriæ: ſicut enim ædificator conſtruens domum ex hoc quòd aliquos lapides pulchriùs & decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare; ſic etiam videtur quòd Deus Angelos quos altioris naturæ fecit, ad maiora gratiarum dona & ampliorem beatitudinem ordinauerit.

Secundò ex parte ipſius Angeli. Nam Angeli ſuppoſito gratiæ auxilio, iuxta dicta in præcedenti reſolutione, toto conatu in Deum feruntur, quia non componuntur ex diuerſis naturis, quarum vna impetum alterius retardet, vt fit in nobis; ergo qui meliorem habent naturam, & virtutem, efficaciùs feruntur in Deum: at ſecundùm intenſionem conuerſionis in Deum, datur maior gratia, & gloria etiam in hominibus: ergo Angeli qui nobiliorem habuerunt naturam, maiorem habuerunt gradum gratiæ, vel gloriæ, & ſic

ſic ſecundum gradum naturæ, datur gradus gratiæ, vel gloriæ.

Reſolutio IV. In Angelis beatis remanet cognitio, & dilectio naturalis, illi tamen peccare nequeunt, vel in beatitudine proficere.] Primam partem probat S. Doct. art. 7. quia ſicut ſe habent principia operationum ad inuicem, ita ſe habent & operationes ipſæ, Manifeſtum eſt autem, quòd natura ad beatitudinem comparatur, ſicut primum ad ſecundum, quia beatitudo naturæ additur: ſemper autem oportet ſaluari primum in ſecundo, vnde oportet vt natura ſaluetur in beatitudine; & ſimiliter actus naturæ in actu beatitudinis.

Secundum probat art. 8. quia beatitudo Angelorum in eo conſiſtit, quod per eſſentiam vident Deum: eſſentia autem Dei eſt ipſa eſſentia bonitatis, vnde hoc modo ſe habet Angelus videns Deum, ad ipſum, ſicut ſe habet quicunque non videns Deum, ad communem rationem boni. Impoſſibile eſt autem quòd aliquis quidquã velit, vel operetur, niſi attendens ad bonum, vel quod velit diuertere à bono; in quantum eiuſmodi: Angelus igitur beatus non poteſt velle, vel agere niſi attendens ad Deum; ſic autem volens, vel agens non poteſt peccare: vnde Angelus beatus nullo modo peccare poteſt.

Tertiam probat art. 9. tum quia mereri & proficere pertinet ad ſtatum vitæ, Angeli autem beati non ſunt viatores, ſed comprehenſores; tum quia ſic vnaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, vt etiam ad determinatum beatitudinis gradum ex prædeſtinatione Dei perduca-

tur; vnde consequuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Nota 1. ex responsione ad 3. posse augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per eorum ministerium saluantur, iuxta illud Lucæ 15. Gaudium est Angelis Dei, super vno peccatore pœnitentiam agente. 2. hoc gaudium ad præmium accidentale pertinere, quod quidem augeri potest vsque ad diem iudicij. 3. Angelos non mereri propriè eiusmodi gaudium, sed potiùs illud acquirere ex virtute beatitudinis; quia beatus nullo modo mereri potest, nisi simul sit viator & comprehensor, vt fuit Christus.

CAPVT VIII.

De peccato dæmonum.

RESolutio I. Multũ culpæ potest esse in Angelis.] Ita S. Thom. 1. p. q. 63. art. 1. quod probat, tum ex eo quòd dicitur Iob. 4. in Angelis suis reperit prauitatem: tum quia peccare nihil est aliud quàm decligare à rectitudine quã actus debet habere; solus autem ille actus non potest à rectitudine declinare cuius regula est ipsa virtus agendi; atqui diuina voluntas sola est regula sui actus, quid ad superiorem finem non ordinatur: omnis autem voluntas cuiuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi vt regulatur à voluntate diuina, ad quã pertinet vltimus finis: vnde in sola diuina voluntate peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturę potest esse peccatum, secundùm conditionem suæ naturæ.

Nota 1. aliud esse quòd Angelus ex conditione suæ naturæ possit esse malus, aliud, quòd ex conditione suæ naturæ malus sit. Prius enim verum est, & à S. Doctore intentum, Posterius verò falsum, & hæreticum, cum certum ex fide sit, dæmones à Deo quoad naturam creatos, esse bonos, ipsos autem per se factos, esse malos, vt patet ex cap. firmiter de summa Trinit. & fide Catholica. Certum etiam sit Angelos malos iustè in inferno cruciari quod non contingeret, si ex naturæ conditione & non potiùs ex libertate propriáque electione mali essent.

Nota 2. quod dicitur in responsione ad 3. Angelos peccasse ex defectu considerationis, nō carere difficultate, tum quia Angelus non peccauit in primo instanti quo creatus fuit, sed posteà, ergo nihil obesse potuit, quo minùs dum peccauit, haberet plenum vsum libertatis, adeóq; perfectam notitiam & considerationem eorum ad quæ debebat attendere, tum quia si Angelus peccasset ex inconsideratione, primum illius peccatum non tam esset ex superbia, vt Patres communiter docent, quàm ex aliqua negligentia applicandi intellectum, ad ea quæ tunc consideranda erant.

Nota 3. probabile esse, Angelum secundum suam naturam spectatum, posse peccare venialiter; ad hoc enim vt sic possit peccare, duo ad summum requiruntur vt aliqua illius electio sit tantum venialiter mala; primo vt seruetur circa materiam leuem, secundo vt non interueniat circunstantia aliqua mortaliter aggrauans, nulla autem ratio efficaciter ostendit, cur non possit Angelus pro sua li-

bertate, habere electionem circa materiam aliquam leuem, verbi causa, inducendo hominem ad verbum otiosum, aut leue mendacium, & nullam adhibendo circunstantiam, quæ eiusmodi suasionem ex se venialem, in mortalem conuertat.

Resolutio II. Primus Angelus peccauit ex superbia.] Hoc certum est communiter apud Theologos, itemque superbiam fuisse de facto primum illius peccatum: & ex superbia ortam esse inuidiam de bono alterius. Dubium est autem 1. an absolutè verum sit, in Angelis nullum esse posse peccatum quoad affectum, præter superbiam, & inuidiam, qua in re pars negatiua videtur probabilior. Non enim apparet ratio, cùr non possit esse in Angelo formale odium Dei, vel hominis, formalis voluntas non obediendi præcepto superioris, formalis affectus iniustitiæ erga hominem, illum bonis, aut vita priuando; hæc autem aliáque peccata distinguuntur à superbia, & inuidia: neque repugnat S. Th. art. 2. quia hæc peccata non oriuntur in Angelis, nisi ex superbia, & inuidia.

Dubium est 2. quodnam fuerit obiectum primi peccati Angelorum. S. Thom art. 3. docet fuisse eorum beatitudinem, aut naturalem, quatenus in illa vt in vltimo fine voluerunt conquiescere, auertendo suum affectum ab vlteriori fœlicitate: aut supernaturalem, quatenus hanc per vires naturales, non per Dei gratiam habere voluerunt.

Verùm hæc sententia videtur difficilis quoad vtramque partem, Quoad priorem quidem, quia ex mente S. Doctoris, primum Angeli pec-

catum fuit superbia, vt dictum est, atqui Angelum ita conquiescere in beatitudine naturali, vt ad supernaturalem nolit tendere, hoc non tam videtur tribuendum superbiæ, quàm pusillanimitati & defectui spei. Accedit quòd cùm Angelus in instanti creationis habuerit reuelationem Dei, vt beatitudinis supernaturalis auctoris, & in eum vt sic fide infusa crediderit, verisimile non est quòd omne desiderium tanti boni assequendi abiecerit.

Quoad posteriorem verò partem est difficultas, quia Angelus ex reuelatione diuina probè nouerat se indigere supernaturali gratiæ auxilio, ad Deum clarè videndum, adeóque beatitudinis supernaturalis consequutionem sibi per vires naturæ esse impossibilem: quî ergo fieri potuit, vt Angelus peccauerit appetendo saltem actu absoluto, & ex se efficaci talem beatitudinem, tanquam solis naturæ viribus, & sine adiutorio supernaturali possibilem.

Propter has, aliasve difficultates multi docent, obiectum primi peccati Angelorum fuisse dominatum in alias creaturas, & exemptionem ab actuali cuiuscumque superioris imperio. Alij verò existimant vnionem hypostaticam Verbi diuini cum humanitate, fuisse obiectum peccati Angelorum. Verùm quamvis Angelus hoc, vel illo modo peccare potuerit: an tamen ita de facto peccauerit, planè incertum est: speciatim verò contra posteriorem modum militare videtur communior sententia, quæ statuit, Christum non venturum nisi Adam peccasset, atque ita hac in re nihil certi potest affirmari.

Resolutio III. Angeli de facto non pec-

caruut in instanti creationis, potuerunt tamen per se loquendo in eo instanti peccare.] Prior pars communiter admittitur, quia Angeli in instanti creationis acceperunt gratiam sanctificantem, idque per propriam dispositionem, vt suprà dictum est.

Posterior pars probatur, quia cum Angeli in instanti creationis habere potuerint sufficientem deliberationem, consequenter atiam potuerunt vti libertate ad peccandum. Confirmatur, nam facilius est peccare, quàm mereri, atqui Angeli in primo instanti creationis potuerunt mereri, ex supradictis, ergo & peccare.

Dices primò, res priùs esse debet quàm operari, quia hoc pendet ab illo. Respondeo, priùs esse debet naturâ, concedo; tempore, nego; sic sol eodem momento quo est illuminat.

Dices secundò, Angelus fuit creatus in gratia, ergo in instanti non potuit peccare, aliàs simul fuisset iustus, & peccator; item peccatum simul esset cum gratia, quod repugnat,

Resp. nos hîc agere de Angelo secundũ se spectato, non in sensu cõposito cum gratia, & cum actuali Dei amore, quo ad gratiam se disposuit.

Dices tertiò, si Angelus in instanti creationis posset peccare, Deus posset dici causa peccati, quod repugnat. Respondeo id non sequi, quamvis enim quod necessariò oritur à re genita, tribuatur generanti, non tamen quod ab ea oritur liberè, ei tribui debet.

Resolutio IV. Via tam bonorum, quàm malorum Angelorum tribus instantibus conclusa fuit] Vt hoc meliùs probetur, breuiter refellendi sunt quidam modi dicendi minus

brobabiles. In primis nonnulli ponunt tria instantia, in quorum primo Angeli omnes creati sint in gratia, nullus tamen meruerit: in secundo boni meruerint, mali verò peccauerint: in tertio boni gloriam acceperint, mali verò supplicio affecti sint. Verùm hic modus non placet, cùm ex communi sententia, Angeli omnes in primo instanti actum meritorium ediderint.

Alij 2. ponunt duo tantùm instantia pro omnibus Angelis, & in primo aiunt omnes Angelos meruisse, neque in eo potuisse peccare: in secundo verò bonos iterum meruisse, & beatitudinem accepisse, malos autem peccasse, & simul punitos fuisse. At neque hoc probatur, tum quia gratis supponit, Angelos in primo instanti non potuisse peccare; tum quia gratis miscet in vnico & eodem instanti, statum viatoris cum statu comprehensoris, ex vna parte, & ex alia statum viatoris cum statu damnati: hinc enim vt alia omittam, sequeretur Angelos bonos simul fuisse beatos; & potuisse peccare, ac à betitudine excidere; contra verò malos simul fuisse damnatos, & potuisse mereri, ac consequi beatitudinem, quod nullo modo affirmari potest.

Alij 3. duo ponunt instantia pro bonis Angelis, in quorum primo meruerint, & in secundo beatitudinem adepti sint.. Tria verò pro malis, in quorum primo meruerint, in secundo peccauerint, in tertio denique, supplicio affecti fuerint: hoc autem duobus modis intelligi test, vel ita vt per ordinem ad nostrum tempus, mora bonorum Angelorum fuerit breuior mora malorum, vel ita vt vtra-

que

quæ habuerit æqualem durationem respectu nostri, adeò vt primum instans bonorum protractum fuerit per duo malorum instantia, sicque boni gloriam, & mali supplicium simul acceperint. Non est autem verisimile, bonos Angelos priùs fuisse beatos, quàm mali damnati sint: vnde enim eiusmodi prioritas colligi potest? quare eo tantum sensu poni debent duo instantia in via bonorum Angelorum, quatenus in actu meritorio in instanti creationis elicito perseuerauerunt, quamdiu mali à bono proposito deflectentes, sibi aliud instans fecerunt, per transitum ad operationem malam.

Et iuxta hunc sensum, tertius iste dicendi modus videtur reliquis præferendus. Maioris tamen claritatis causa primum illud instans bonorum Angelorum duobus instantibus malorum, per comparationem ad nostrum tempus respondens, distinguendum est in duo instantia, in quorum primo boni Angeli meruerint, in secundo tentationi restiterint, in tertio verò glorificati fuerint: sicque tam pro bonis, quam pro malis Angelis, tria instantia assignanda, quibus totum eorum negotium peractum sit.

Resolutio V. Supremus Angelus inter peccantes, fuit supremus inter omnes, illiusque peccatum fuit aliis causa peccandi.] Prior pars probatur ex art. 7. quia probabilius est eum Angelum fuisse primum inter peccantes, qui maius habuit motiuum peccandi, sed supremus Angelus inter omnes, habuit maius motiuum ad peccandum, siquidem peccatum Angelorum fuit superba, cuius motiuum est

excellen

excellentia, quæ maior fuit in supremo, quàm in inferioribus. Quod autem in Scriptura vocetur Cherub, non Seraphim, ratio est, quia scientiam non amisit, sed charitatem.

Posterior pars suadetur ex art. 8. quia hoc habet ordo diuinæ iustitiæ, vt cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in pœna, secundum illud. 2. Petri 2. à quo quis superatus est, huic seruus addictus est. At omnes dæmones illi supremo subduntur, vt patet ex verbis illis Domini, Matth. 23. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & Angelis eius; ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi: non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.

Ex his autem verbis oritur difficultas, supposita responsione ad primum in qua S. Tho. ait Angelos inferiores peccasse in eodem instanti quo primus Angelus peccauit. Quomodo enim fieri potuit, vt primus Angelus eodem instanti peccauerit, alios omnes propè innumeros alloquutus fuerit, iisque proposuerit quod mente conceperat, & ad sui imitationem eos hortatus fuerit, tandemque illi in idem facinus consenserint? Propter hanc rationem dicendum videtur, Angelos omnes non peccasse in eodem instanti respondenti instanti indiuisibili nostri temporis, sed in instanti temporis discreti, virtualem aliquam successionem habente, ita vt peccata omnium Angelorum, si non inchoata, simul tamen continuata, & completa fuerint.

Nota ex art. 9. non tot Angelos peccasse, quot perseuerauerunt, quia peccatum est contra

tra naturalem inclinationem. At ea quæ contra naturam fiunt, vt in paucioribus accidunt, natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel in pluribus. Cæterùm quatenus sit numerus bonorum Angelorum, vel quo excessu superet multitudinem dæmonum, certo definiri non potest.

CAPVT IX.

De pœna dæmonum.

RESolutio I. Intellectus dæmonis non est obtenebratus per priuationem cognitionis cuiuscunque veritatis.] Hoc potest explicari per distinctionem illam quam S. Doct. 1. p. q. 64. art. 1. adhibet. Nam si quæstio sit de cognitione veritatis, quæ habetur per naturam, ea in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta; consequitur enim ipsam naturam Angeli, quæ est intellectualis, & à qua propter eius simplicitatem nihil subtrahi potest, vt sic per subtractionem naturalium puniatur; sicut homo punitur per subtractionem manus, aut pedis. Si verò agatur de cognitione quæ habetur per gratiam, adhuc distinguendum est, nam alia est speculatiua, vt cũ alicui secreta diuinorum reuelantur, & hæc non est in dæmonibus totaliter ablata, sed diminuta, quia de secretis diuinis tantum reuelantur eis, quantum oportet, vel per Angelos bonos, vel per aliqua signa, & effectus diuinæ virtutis: alia autem est effectiua producens amorem Dei, & hæc nullo modo remansit in malis Angelis, sicut neque charitas.

Nota tamen, quando S. Thomas ait, man-

fiſſe in malis Angelis ſaltem ex parte, cognitionem quę habetur per gratiam non eſſe ſenſum, quòd in eis manſerit cognitio aliqua quoad entitatem ſupernaturalis. ſiquidem ex communi Theologorum ſententia etſi in dæmonibus naturalia integra remanſerint, in iis tamen nullum poſt peccatum remanſit donum ordinis ſupernaturalis, ſiue actuale, ſiue habituale: quia cùm eiuſmodi dona vel proximè, vel remotè ordinentur ad beatitudinem, congruum non eſt vt in iis remaneant, qui ab omni ſpe conſequendæ ſalutis ſunt deiecti. Neque refert illud Iacobi 2. Dæmones credunt & contremiſcunt, non enim id debet intelligi de fide infuſa, & ſupernaturali, qua quis ex pio affectu voluntatis credit reuelatis, eò quòd à Deo reuelata ſunt, ſed de alia fide inferiori, & quoad ſubſtantiam naturali, qua dæmones credunt aliquid conuicti ſignorũ euidentiâ. Itaque S Doctor ſuprà per cognitionem illam quam dicit haberi ex gratia, non debet intelligi cognitio ſupernaturalis, ſed cognitio naturalis rei ſupernaturalis; tali ſiquidem cognitione Angeli mali præditi ſunt, tum quia recordatio quædã rerũ ſupernaturalium, quarũ in via reuelationem habuerant, in iis remanſit; tum quia ſucceſſu temporis varia cognoſcunt, conuicti ſignorum euidentia, vt dictum eſt.

Reſolutio II. Voluntas dæmonum eſt obſtinata in malo.] Hoc probat S. Doctor art. 2. tum ex illo Pſalm 73. Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper; tum quia vis appetitiua in omnibus proportionatur apprehenſiuæ à qua mouetur, ſicut mobile à motore: differt autem apprehenſio Angeli, ab ap-

prehensione hominis, in hoc quòd Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, homo verò per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo ex vno ad aliud: vnde voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, & contrario adhærere: voluntas autem Angeli adhæret fixè, & immobiliter postquam adhæsit; etsi ante adhæsionem possit liberè adhærere huic, vel opposito.

Vbi nota 1. S. Doct. videri reuocare obstinationem dæmonum, in naturalem conditionem eorũ; quod paulo durum videtur; quia cùm omnes Angeli in primo creationis instanti bene operati fuerint, etiam ex mente S. Th. & statim aliis in bono perseuerantibus, alij peccauerint, sanè sicut isti ob innatam agendi libertatem, à bono ad malum deflexerunt, ita poterunt per se loquendo, malum quod patrauerunt retractare, & bonum aliquem actum elicere, cum per peccatum non amiserint libertatem arbitrij, aut aliquam diminutioné in ea passi fuerint. Quare dicendum videtur causam obstinationis in Angelis damnatis, proximè ex eo repetendam esse, quòd Deus decreuerit illis non conferre auxilia gratiæ, quibus possent ad pœnitentiam salutarem excitari, & iuuari.

Nota 2. probabile esse dæmones, antequam essent damnati, adeóque statim post peccatum commissum, fuisse in malo obstinatos, vt non obscurè ex plerisque Patribus eruitur. Cur autem Deus decreuerit illis non conferre gratiam ad resurgendum necessariam, causa esse potuit, tum quia tantò maior erat Angeli culpa, quantò

maior dignitas,intelligentia,libertas,& gratia illi collata fuerat;tum quia sine vlla sensibili passione,adeóq; ex mera malitia peccauit.Cõtra verò homines erãt lõgè Angelis inferiores, tã quoad naturã & vim intelligendi, quàm quoad gratiæ dona; præterea ex passione sensibili ad malum trahebantur,adeóque non ex malitia,sed ex infirmitate peccauerunt.Accedit quod per peccatum Angelorũ tota natura Angelica non periit. At verò per peccatum Adæ tota natura humana periit,quare voluit Deus ex sua misericordia, hominem vocare ad pœnitentiam, & ex iusto iudicio Angelum sine remedio relinquere.

Resolutio III.Dolor vno sensu est in dæmonibus,non alio.]Probatur,nam vt ait S. Thom. quæst.cit.art.3.Dolor vt passio non est in dæmonibus,cùm careant appetitu sensitiuo;Est autem in illis,vt dicit simplicem actum voluntatis qua ratione est renisus voluntatis ad id quod est,vel non est, quatenus multa sunt quæ vellet non esse,& multa non sunt quæ vellet esse.

Nota 1.cùm S.Th.in responsione ad primũ concedit,in dæmonibus esse gaudium, hoc non debere intelligi de vero aliquo gaudio,sed tantum de gaudio ficto & apparente ; cum enim dæmones acerbissimè crucientur, & doleant, hinc fit vt nullo vero afficiantur gaudio, etsi res interdum ex voto ipsis succedere videantur, vt verbi causa,cum homines in peccatum pertrahunt;hoc enim non est tanti momenti, vt ab ipsis apprehendi possit tanquam bonum aliquod,de quo meritò lætari debeant.

Nota 2. ex art. 4. in responsione ad primum, & ad tertium colligi, dæmones non ali-

ter torqueri ab igne infernali, quàm per alligationem. Hoc autem non videtur sufficienter explicare vehementissimos illos dolores & cruciatus, quibus ex Scriptura, & Patribus constat dæmones torqueri.

Ad hoc responderi potest Scripturam, & Patres exaggere cruciatum & dolorem dæmonũ, non quod talis dolor causetur per actionem aliquam realem & physicam ignis, sed quia dæmones per virtutem diuinam potentissimè adiguntur, vt ignem apprehendant tanquam horrendum carcerem, in quo per totam æternitatem omni exeundi libertate destituti, in pœnam suorum scelerum sunt commoraturi. Ea enim cogitatio quam nullo modo excutere possunt, non minus eos cruciat, quàm si verè & physicè ab ipso igne comburerentur, præsertim spectata ea nobilissima facultate agendi, & seipsos mouendi, qua naturaliter præditi sunt.

Neque refert quòd Patres dicunt, dæmones vri igne infernali; hoc enim in nulla sẽtẽtia potest intelligi de propria vstione, cũ spiritus illius capax nõ sit, sed tantum de quadã vstione metaphorica, seu de quodam dolore acutissimo qui animum peruadit, & veluti incendit.

Neq; etiam obstat, quòd eiusmodi dolor æquè possit causari ab aqua vel ab aëre, hoc enim cõcedendum est etiã in sententia, quæ docet, ignẽ eleuari ad agendũ physicè in spiritus, per qualitatẽ aliquã in eo productã; cùm quælibet alia res similis eleuationis sit capax, in ordine ad omnipotentiam Dei. Itaq; quòd Deus de facto voluerit dæmones ab igne torqueri, potiùs quã

ab aqua, vel aëre, hoc sufficit vt verificari possit quod de eorum pœnis dici solet. Et sanè cum ignis paratus sit ad comburenda hominum damnatorum corpora, æquum erat vt Deus eodem instrumento vteretur, ad torquendos ipsos dæmones, modo possibili.

Si quis tamen in sententia S. Thomæ sic explicata nōdum plenè quiescere possit, dicat cum Augustino 21. de Ciuit. c. 10. Spiritus torqueri ab igne, veris quidem, sed miris modis, id est nobis ignotis, quosq; suspicere licet, non curiosiùs indagare.

CAPVT X.

De illuminatione, & locutione Angelorum.

RESOLVTIO I. Vnus Angelus illuminat alium.] Ita S. Thom. 1. p. q. 106. art. 1. quod probat, tum ex Dionys. cap. 8. Cæl. est. Hierarchiæ: vbi ait, Angelos secundæ Hierarchiæ purgari, illuminari, & perfici per Angelos primæ; tum quia qui manifestat alteri veritatem quam ipse cognoscit, dicitur eum illuminare, sed vnus Angelus manifestat alteri veritatem quam ipse cognoscit, vt patet ex eodem Dionysio c. 7. lib. cit. ergo vnus Angelus illuminat alium.

Nota 1. illud esse discrimen inter locutionem, & illuminationem Angelorum, quòd locutio est manifestatio cuiuscunq; veritatis: illuminatio autem est manifestatio veritatis, ad Deum ordinatæ, vt tradit S. Doctor. 1. p. q. 107. art. 2.

Nota 2. veritates naturales non esse materiam illuminationis, vt indicat S. Thom. q. 109. art. 3.

art. 3 ad 2. quia ſcilicet omnes Angeli habent perfectam cognitioné rerum omnium naturaliũ.

Nota 3. ex q. 106. art. 2. ad 1. vnum Angelum eodem actu alium illuminare, purgare, & perficere, nam quatenus illi veritatem aliquam manifeſtat, dicitur eum illuminare; quatenus à neſcientia liberat, purgare, perficere verò, quatenus perducit ad finem intellectus, qui eſt veritatis cognitio.

Nota 4. ex art. 3. quòd licèt Deus interdum operetur, præter ordinem in rebus corporeis poſitum quia per hoc perducitur homo in maiorem Dei cognitionem: nunquam tamen ordinem in ſpiritualibus ſubſtantiis conſtitutum prætermittit; quia cum operationes eorum hominibus non innoteſcant, non poteſt illius prætermiſſio ad maiorem Dei notitiam conducere quare Angeli inferiores ſemper illuminantur per ſuperiores, & non vice verſa, quod intellige, niſi in caſu aliquo extraordinario.

Nota vltimò quod ait S. Doctor art. 4. Angelum ſuperiorem illuminare inferiorem de omnibus quæ ipſe nouit, non eſſe ſic accipiendum, vt Angelus ſuperior inferioribus veritates manifeſtet, ſtatim atque ipſarum cognitionem acquirit, ſed ita vt quicquid reuelatur Angelo ſuperiori, ipſe pro loco & tempore inferioribus declaret, ſeu quando id expedire iudicat.

Reſol. II. Vnus Angelus alteri loquitur.] ita S. Tho. 1. p. q 107. art. 1. quod probat, tũ ex verbis illis 1. Cor. 13. Si linguis hominũ loquar & Angelorũ, tũ quia hîc non agitur de locutione corporea, ſed de ſpirituali, quę in eo poſita eſt, quod

 quis

quis ordinet suum conceptum ad hoc vt innotescat alteri; atqui potest vnus Angelus per imperium voluntatis ordinare suum conceptum, ad hoc vt Angelo innotescat; ergo potest vnus Angelus loqui alteri.

Nota circa hanc rationem, vnum esse certum, & aliud de quo controuertitur, certum est requiri ad locutionem, vt qui loquitur alteri, ad eum verbum suum dirigat: siquidem aliud est dicere apud se, & aliud loqui alteri: nam vt apud se aliquis dicat, satis est si apud se verbum & conceptum producat: vt verò dicat alteri, necesse est vt conceptum suum ad eum dirigat, eumque ita exponat, vt ab eo percipi velit; aliàs ficta, aut frustranea erit ea locutio, vt dum quis alloquitur inanimata: imò licèt qui dicit, percipiatur ab alio, potest asserere se non loqui illi, si ad eum verbum suum non ordinet.

Grauis autẽ dubitatio est, an sufficiat ad locutionem, quòd vnus Angelus conceptum suum ad alium dirigat. Non pauci negant sufficere, adeóque existimant Angelum loquentem alteri, debere illi conceptum suum indicare per signũ aliquod siue spirituale, siue materiale. Alij tamẽ meliùs affirmant, partim quia ex communi sententia nihil possunt Angeli actione transeunte immediatè efficere præter motum localem, possunt etiam inter se loqui in vacuo, & quamuis ab aliis præsentibus non intelligantur; partim quia cùm cogitationes cordium ex se possint naturaliter ab Angelo cognosci, vt superiùs ostendimus, tantumque requiratur vt Deus ad earum cognitionem cum illo velit concurrere, hinc sanà

nè consequens est, Angelos loqui eo ipso quòd velint conceptum suum aliis innotescere, sicut iuxta modos allatos Angelus alteri loquitur, quatenus format aliquid per quod vult conceptum suum ipsi innotescere. Neque in hoc est aliqua difficultas, supposità prædictâ sententiâ, vt intuenti perspicuum fiet.

Ex hac autem resolutione colligitur. 1. Angelum inferiorem posse loqui superiori. 2. quélibet Angelum posse loqui Deo. 3 localem distantiam non impedire, quominùs vnus Angelus loquatur alteri. 4. vnum posse loqui alteri, etsi ab aliis non intelligatur.

CAPVT XI.

De ordinatione, & potestate Angelorum.

RESolutio I. Inter Angelos sunt tres Hierarchiæ, in qualibet Hierarchia sunt tres ordines, & in quolibet ordine plures Angeli.] Primam partem probat S. Th. 1. p. q. 108. art. 1. tum ex Dionysio. c. 6. Cœlestis Hierarchiæ, tum quia Hierarchia idem est ac sacer principatus, sub quo nomine intelligitur tam ipse princeps, quàm multitudo sacra ordinata sub principe: licèt autem sit vna Angelorum, & hominum Hierarchia, si hæc spectetur per respectum ad principem cui est subiecta, si tamen attendatur ad ipsam multitudinem ei subditam, distinguenda est Hierarchia humana, ab Angelica, & in Angelis tres Hierarchiæ constituendæ sunt: quia scilicet aliter homines gubernantur quàm Angeli, & in Angelorum gubernatione triplex discrimen reperitur, iuxta triplicem vniuersalita

ſalitatis gradum qui in eorum ſpeciebus conſiderari poteſt.

Secundam partem probat art. 2. quia in qualibet Hierarchia diuerſitas ordinum petitur ex diuerſis officiis, & attributis. At omnes ordines ad tres poſſunt reduci, ſecundum quod quælibet multitudo perfecta habet principium, medium, & finem, vt patet in ciuitate, in qua quidam sũt ſupremi, vt Optimates: quidam infimi, vt vilis populus; alij autem medij, vt populus honorabilis. Vnde cùm tres ſint Hierarchiæ Angelorũ, nouem eſſe ordines eorum intelligitur, qui quidé communiter ita numerantur, vt in infima Hierarchia ſint Angeli, Archangeli, & Principatus. In media Poteſtates, Virtutes, & Dominationes. In ſuprema Throni, Cherubim, & Seraphim.

Tertiam partem probat art. 3. tum ex c. 6. Iſai. vbi dicitur, quòd Seraphim clamabant alter ad alterum; tum quia cùm imperfectè cognoſcamus Angelos, & eorum officia, non poſſumus diſtinguere ordines, & officia Angelorum niſi in communi, qua ratione multi Angeli ſub vno ordine continentur. Notat tamen quòd ſi perfectè cognoſceremus officia Angelorum, & eorũ diſtinctiones, perfectè ſciremus quòd quilibet Angelus habet ſuum proprium officium, & ſuum proprium ordinem in rebus, multò magis quàm quælibet ſtella.

Reſolutio II. Diſtinctio Hierarchiarum, & ordinum eſt quodammodo à natura, permanebit poſt diem iudicij, ipſique homines ſecundum quid ad ordines Angelorum aſſumuntur.] Prima pars traditur art. 4. Nam ſi ordo gubernationis Angelorum ſpectetur ſecun-

dum finem naturalem, sic eorum ordines distinguuntur secundum naturalia dona. Si verò secundum supernaturalem, sic eorum ordines distinguuntur inchoatiuè per naturalia dona, completiuè per dona gratiæ.

Secundam probat art. 7. Nam in ordinibus Angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum & executio officiorum. Distinctio autem graduum est in Angelis, secundũ differentiam gratiæ, & naturæ, & vtraque differentia semper in Angelis remanebit, quia semper suam naturam & gloriam retinebunt: executio autem officiorum Angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicij, & aliquo modo cessabit, & quidem cessabit munus perducendi aliquos ad finem: remanebit autem secundum quod conuenit in vltima assecutione finis, sicut etiam sunt alia officia militarium ordinum in pugna, alia in triumpho.

Tertiam habet art. 8. Nam ordines Angelorum distinguntur, & secundum conditionem naturæ, qua ratione homines assumi non possunt ad ordines Angelorum, quia semper remanebit, naturarum distinctio, & secundum dona gratiæ, qua ratione homines assumi possunt ad ordines Angelorum, quia per gratiam possunt mereri tantam gloriam, vt Angelis æquentur, iuxta promissionem Christi, Lucæ 20. dicentis, Filios resurrectionis fore æquales Angelis in cœlis.

Resolutio III. Inter dæmones sunt ordines, & quædam prælatio, non tamen illuminatio.] Primum probatur à S. Doctor. 1. p. q. 190. artic. 1. quia etsi in dæmonibus non

reperiantur gradus ordinum, si ordines considerentur quantum ad gratiam, & gloriam, secus res se habet, si ordines spectentur quantum ad naturam naturæque gradum, eò quòd naturalia in dæmonibus, remanserunt.

Secundum patet ex art. 2. quia cùm actio sequatur naturam rei, quorumcunque naturæ sunt ordinatæ, oportet etiam quod actiones, sibi inuicem ordinentur. Manifestum est autem ex dictis, quod dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; vnde & actiones eorum sub actionibus superiorum sunt, & hoc est, quod rationem prælationis facit, vt scilicet actio subditi subdatur actioni prælati: sic igitur ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit; quòd sit inter homines damnatos, eò quòd naturam humanam æqualiter participant, vt colligi potest ex responsione ad 3.

Tertium ostenditur ex art. 3. quia illuminatio propriè est manifestatio veritatis, secundũ quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnẽ intellectũ; peruersitas autẽ dęmonũ hoc habet, quod vnus nõ intendit aliũ ordinare ad Deũ, sed magis ab ordine diuino abducere, & ideò vnus dæmon alium non illuminat, quamuis cõceptum suum per modum locutionis ei intimare possit.

Nota ex art. 4. Angelos bonos habere prælationem in malos, & ex se eos illuminare, manifestando eis aliquam veritatem ad Deum ordinatam; malos tamen non illuminari, quia talem veritatem non accipiunt cum ordine ad Deum, sed ad explendam prauam suam voluntatem.

Reso-

Resolutio IV. Angeli administrant res corporeas.] Hoc patet in primis ex Scriptura, quæ Apoc. 7. 14. & 15. meminit Angelorum habentium potestatem supra elementa. 2. ex August. qui l. 83 quæstionum. quæst. 79. Vnaquæque, inquit, res visibilis in hoc mundo habet potestatẽ Angelicam sibi præpositam. 3. quia congruus ordo prouidentiæ diuinæ postulare videtur, vt inferiora per superiora gubernentur. Quod ita intelligendum est, vt Angeli non tantum præsint rebus istis inferioribus mediatè, mouendo cœlos, sed etiam immediatè per seipsos, habendo curam specierum creatarum.

Nota 1. hoc non esse sic extendendũ, vt possint Angeli per seipsos immediatè inducere formam aliquã substãtialẽ in materiã, quia, vt colligitur ex S Th. 1. p. q. 110. ar. 2. per mutationẽ substantialẽ seu formalẽ fit compositũ cõstans ex materia & forma: at non potest Angelus per se immediatè facere tale compositum, cùm ipse nõ sit compositus ex materia & forma; neque eiusmodi compositum in virtute sua contineat.

Nota 2. multò minùs posse Angelos propria virtute vera facere miracula; quia vt patet ex articulo 4. miraculum dicitur quod sit supra ordinem totius naturæ creatæ. At Angeli non possunt tale quid operari, cum ipsi sint intra naturæ ordinem: Quia tamen eadem virtute qua possunt seipsos mouere, possunt corpora celerrimè à loco ad locum transferre, vel etiam impulsum iis imprimere, hinc facilè possunt applicando actiua passiuis, varias transmutationes insolitas, quæque nobis

miraculosæ appareant, efficere.

Resolutio V. Potest Angelus variis modis immutare hominem.] Probatur, nam in primis potest Angelus hominem illuminare, vt docet S. Th. 1. p. q. 111. art. 1. Quia scilicet hoc habet diuinæ prouidentiæ ordo, vt actionibus superiorū inferiora subdantur. Hæc autē illuminatio nō ita fit vt Angelus producat speciē aliquā in intellectu hominis, aut illius lumē augeat, sed per signa aliqua externa oculis, vel auribus subiecta, aut per visiones imaginarias, cōmotione humorum, & spirituum in sensibus internis causatas.

Potest etiam Angelus immutare voluntatem hominis ex art. 2. non quidem immediatè agendo in illam, sed per modum suadentis, proponendo obiecta externa, excitando varias cogitationes in imaginatione, & commouendo passiones in appetitu sensitiuo; ita tamen vt voluntas maneat semper libera ad consentiendum, vel resistendum passioni.

Tandem quòd possit Angelus immutare imaginationem, aliosque sensus hominis, vt traditur art. 3. & 4. ea ratio suadet, quia talis immutatio potest causari ex locali motu spirituū, humorum, aliorumve corporum. At res materiales obediunt Angelis ad nutum quoad motum localem, vt supra dictum est.

CAPVT XII.

De missione, & custodia Angelorum, ac impugnatione dæmonum.

RESolutio I. Angeli à Deo mittuntur in ministerium.] Ita S. Th. 1. p. q. 118. art. 1. Et

quidem quòd Angeli à Deo mittantur, probat, tum ex verbis illis Exodi 23. Ecce ego mittam Angelũ meum qui præcedat te;tum quia Angegelus ex imperio Dei de nouo applicatur ad aliquid agendũ circa creaturã corporeã quam administrat,ſicque ibi de nouo incipit eſſe. Quòd verò Angeli mittãtur in miniſteriũ probat, quia actio quam Angelus miſſus exercet, procedit à Deo ſicut à principio,cuius nutu, & authoritate Angeli operãtur,& in Deũ reducitur ſicut vltimũ finẽ: qui autem operatur ſe habet vt inſtrumentum intelligens,quòd eſt idem ac miniſter.

Nota 1. Angelos propriè non eſſe miniſtros hominum, hoc enim denotat aliquam inferioritatem & ſubiectionẽ,quæ nequit Angelis competere reſpectu hominum : quare potiùs ſunt eorum rectores,& cuſtodes,quàm miniſtri.

Nota 2. iuxta S. Doctorem art. 2. ſuperiores Angelos nũquam ad exterius miniſteriũ mitti, tum quia ordo Angelicæ miſſionis habet, vt inferiora per ſuperiora adminiſtrentur:at non eſt ratio cur talis ordo prætermittatur,quia cũ ſit ſecundũ dona gratiæ,non habet ordinẽ ſuperiorem propter quẽ prætermitti debeat:præſertim quia talis prætermiſſio , vt pote nobis ignota, nihil prodeſſet ad confirmationem noſtræ fidei: tum quia nihil eſt ita magnum in miniſteriis diuinis,quod per inferiores ordines exerceri nõ poſſit;cùm Archangelus Gabriel miſſus ſit ad annunciandum Incarnationis myſterium, quod inter miniſteria diuina ſummum locum tenet.

Verùm alij exiſtimãt, etiam ſuperiores Angelos extraordinariè mitti , tum quia Apoſtolus Hebr. 1. Nonne,inquit, omnes ſunt adminiſtra-

torij spiritus in ministerium missi, tum quia ex quorundam Patrum sententia, Michaël, & Gabriel quos missos esse cõstat, sunt ex superioribus ordinibus: tum deniq; quia cum ipse Filius Dei missus sit ad homines, cur negetur etiam supremos Angelos saltem ex graui causa, interdum ad eos mitti? vtrumque probabile.

Resolutio II. Homines custodiuntur ab Angelis.] Ita S. Th. 1. p. q. 113. art. 1. quod probat, tum ex illo Ps. 90. Angelis suis Deus mandauit de te: tum quia variabilia & mobilia, per immobilia & inuariabilia secundum rationem diuinæ prouidentiæ mouentur, & regulantur, vt patet inductione: nam omnia corpora quæ mobilia sunt, per substantias immobiles & immateriales, & corpora inferiora per superiora, quæ sunt inuariabilia quoad substantiã reguntur: imò nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diuersimodè opinari, per principia quæ inuariabiliter tenemus. Manifestum est autem quòd in rebus agendis, cogitatio & affectus hominis multipliciter variari, & deficere possunt à bono, & ideò necessarium fuit, quòd hominibus Angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur, & mouerentur ad bonum.

Nota 1. ex art. 2. singulos homines à singulis Angelis custodiri, quia cùm homines non tantũ sint incorruptibiles quoad speciem communem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, prouidentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut ad singula genera, vel species corruptibilium rerum: vnde sicut probabile est quòd diuersis speciebus rerum, diuersi Angeli eiusdem ordinis præficiuntur,

ita rationabile est vt diuersis hominibus diuersi Angeli ad custodiam deputentur.

Nota 2 ex art. 4 nullum esse hominem qui careat Angelo custode, quia homo hîc cõstitutus est quasi in quadam via qua debet tendere in patriam, in qua quidem via multa pericula interna, & externa imminent: & ideò sicut hominibus per viã non tutam ambulantibus dantur custodes, ita & cuilibet homini quãdiu viator est, custos Angelus deputatur; quãdo autẽ iam ad viæ terminũ peruenerit, non habebit custodem Angelum sed habebit in cœlo Angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem.

Verùm ab hac regula excipiendus est Christus, quia cũ esset comprehensor, & Angelorum Dominus, non habebat Angelos custodientes, sed ministrantes. Non tamen beata Virgo etsi eximiè sancta, quia beneficium custodiæ respicit hominem vt viatorem, non vt iustum. Neque homines in statu innocentiæ, propter pericula ab extrinseco ingruentia. Nec denique præsciti, quia sicut non destituuntur auxiliis sufficientibus, ita nec custodia Angelica.

Nota tandem præter Angelos singularibus personis deputatos, alios esse qui regnis, prouinciis, ciuitatibus, & congregationibus præficiuntur. Imò Pontifices, Reges, aliæque personæ publicæ præter Angelum quem habent vt personæ priuatæ, habent aliũ quo diriguntur in his quæ spectant ad regimen multitudinis sibi commissæ, vt fert communis Theologorum sententia.

Resolutio III. [Angelus deputatur homini ad custodiã à natiuitate.] Ita S. Th. 1. p. q. 113. art. 5. quod probat, quia etsi beneficia quæ dan-

tur homini diuinitus, ex eo quòd est Christianus incipiant à tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ, & alia huiusmodi: ea tamen quæ prouidentur homini à Deo quatenus habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo talem naturam accipit: at tale beneficium est custodia Angelorum, vt ex dictis patet, quare homo statim à natiuitate habet Angelum ad sui custodiam deputatum.

Nota 1. ex responsione ad 2. quòd etsi pueri mox nati non possint illuminari ab Angelo, ob defectum vsus rationis, officium tamen custodiæ in iis alios affectus habere potest, nempe arcere dæmones aliáq; nocumenta tam corporalia, quàm spiritualia prohibere, & ex responsione ad 3. quòd puer quamdiu est in vtero, est veluti pars matris, sicut fructus pedens ab arbore est aliquid arboris, ac proinde tunc ab Angelo matris custoditur, sed in natiuitate quando separatur à matre, Angelus ei ad custodiam deputatur.

Aliqui tamen oppositum docent, quia infans etiam in vtero est persona distincta à matre, in ordine ad beatitudinem. Vnde est capax peccati originalis, etsi mater sancta sit, & aliunde magis commendatur liberalitas Dei, quòd ex tunc habeat Angelum specialiter deputatum, qui illius curam gerat & impediat ne dæmon aliquod nocumentum ei inferat.

Nota 2. ex art. 6. Angelum custodem nunquam totaliter deserere hominem, sed tantum secundum quid, quatenus non impedit ne interdum subdatur alicui tribulationi, vel in peccatum cadat. Item ex art. 7. Angelos non dolere de malis eorum quos custodiunt, cùm

ſint beati,eorumq; voluntas totaliter inhæreat ordini diuinæ iuſtitiæ Et ex art 8.inter Angelos bonos poſſe eſſe pugnam vel diſcordiam, quatenus neſcientes quid Deus circa negotium aliquod decreuerit,interdum petunt pugnantia ex bono fine. Qua ratione Daniel. 10. fuit pugna inter principem regni Perſarum, & Gabriëlem, quatenus ille optabat vt Iudæi à captiuitate nondum liberarentur, quia ſperabat pleroſque gentiles ex eorum conſuetudine conuertendos. Gabriël verò timens ne Iudæi Perſarum exemplo ad idololatriam deficerent, orabat pro eorum liberatione à captiuitate.

Reſolutio IV. Homines impugnantur à dæmonibus.] Ita S Th. 1.p q.114.art.1.quod probat ex verbis illis ad Epheſ. 6. Non eſt nobis *colluctatio aduerſus carnem & ſanguinem, &c.* Monet autem 1.talem impugnationem procedere ex ipſa malitia dæmonum, qui propter inuidiam profectum hominum impedire nituntur, & propter ſuperbiam diuinæ poteſtatis ſimilitudinem vſurpant,deputando ſibi miniſtros determinatos ad hominum impugnationem. 2.ordinem dictæ impugnationis eſſe à Deo, qui ordinatè nouit malis vti ad bona ea ordinando. 3. ex parte bonorum Angelorum, tam ipſam cuſtodiam, quàm ordinem cuſtodiæ reduci ad Deum,ſicut ad primum auctorem.

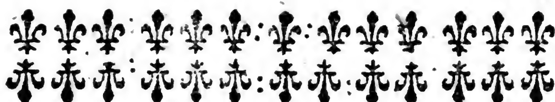
Nota 1. ex art. 2. etſi Deus dicatur tentare hominem vt ſciat,ſeu vt ſcire faciat,propriũ tamen eſſe dæmonis tentare malo fine, vt nempe hominem decipiat, & in peccatum præcipitet: Vnde prior tentatio vocari ſolet probationis,

tionis, posterior verò seductionis : imò eadem tentatio hominis potest simul esse probationis; vt à Deo permittitur, & seductionis, vt à dæmone causatur, vt patet in tentatione beati Iob. Quin ipse dæmon modò Christum tentat, vt experimentum aliquod ex eò sumat, modò vt eum in peccatum inducat.

Nota 2. ex art. 3. quòd etsi dæmon indirectè sit causa omnium peccatorum quæ ab hominibus patrantur, quatenus causa fuit primi peccati, ex quo pronitas ad malum orta est: non tamē omnia directè oriuntur ex illius suggestione, cum non semper homines tentet, & aliunde ipsa naturæ corruptio, imò vel sola arbitrij libertas in hominibus hîc degentibus, ad peccandum sufficiat, vt ex peccato primi Angeli apertè colligitur.

Nota 3. ex art. 4. posse Angelos efficere transmutationes rerum corporalium, quę per aliquas virtutes naturales fieri possunt, vt generari serpentes & ranas ex putrefactione, non autem illas quæ vires naturæ excedunt, sicut quòd corpus hominis mortuum reuiuiscat, aut corpus humanum mutetur in bestiale. Vnde si quando dæmones tale quid operari videntur, hoc fit secundum apparentiam tantum, idque vel ab interiori per immutationem phantasiæ, ita vt aliquid aliter videatur quàm sit, vel ab exteriori, si verbi causa, dæmon corpori humano circumponat corpus ex aëre confectum, sub figura alicuius animalis, vt homo ex illius specie appareat.

LIBER



LIBER VI.

DE GRATIA.

CAPVT I.

De necessitate gratiæ, ad assequendam cognitionem veritatum naturalium.

RESOLVTIO I. Potest homo in natura lapsa cum solo concursu Dei generali, cõgnoscere multas veritates speculatiuas ordinis naturalis, non tamen omnes collatiuè sumptas.] Prima pars probatur, quia cum homo in dicto statu polleat sensibus tam internis, quã externis, itemque intellectu agente & possibili, nulla ratio est cur non possit propriis viribus, cum solo concursu generali & sine speciali gratiæ auxilio, multas veritates speculatiuas ordinis naturalis assequi, quales sunt quæ de Deo vt vno tradi solent, de quibus lib. 1. actum est.

Dices, pendet à speciali Dei prouidentia, quod obiecta ita homini occurrant, vt eum in veram cognitionẽ, non in errorẽ inducant. Verùm hoc sine fundamento asseritur, loquendo de singulis veritatibus naturalib⁹, perspicuũ enim est supposito dono creationis & conseruationis, debitã esse homini talem prouidentiam, vt cum solo

con

concursu generali, quam plures veritates naturales acquirere possit.

Secunda pars ostenditur, quia etsi homo habeat sufficientes vires, quantum est ex parte intellectus, ad veritates omnes speculatiuas ordinis naturalis, etiam collectiuè assequendas, cum tamen eæ sint innumeræ, & plerumque intellectu difficillimæ, fieri non potest quod in hocce naturæ statu, variis curis & incommodis circumsepto, eas omnes collectiuè sumptas, sine speciali Dei auxilio, sibi comparet.

Dices, homo naturaliter appetit omnes scientias, ergo potest viribus propriis eas omnes assequi, aliàs appetitus ille sciendi frustra ipsi esset inditus. Respondeo distinguendo consequentiam, potest viribus propriis omnes eas assequi secundum quid, seu quantum est ex se, concedo. Simpliciter & spectatis omnibus circunstantiis, nego. Vnde ad probationem dico, vt talis appetitus non sit frustraneus, satis esse quòd homo possit naturaliter aliam, & aliam subinde cognitionem assequi, quantum huius vitæ ratio patitur.

Resolutio II. Potest homo in natura lapsa, cognoscere multas veritates morales ordinis naturalis sine speciali gratia, aut directione Dei, non tamen omnes.] Prima pars patet in primis ex Scriptura, siquidem Rom. 1. Apostolus ait, Philosophos fuisse inexcusabiles, quia cùm cognouissent Deum, eum tamen non glorificauerunt. Nouerant ergo eum esse glorificandum, aliàs non peccassent eum non glorificando; quia sicut peccatum

quodli

quodlibet est voluntarium, ita præsupponit iudicium aliquod de re facienda.

Secundò probatur ratione, quia negari nôn potest, quin multæ veritates morales sint valde proportionatæ lumini naturali nostri intellectus, quales sunt, verbi causa, parentes hîc & nunc esse honorandos, eleemosynam huic pauperi in necessitate constituto, esse erogandam. Aliunde verò certum est in earum cognitione non adeò graues semper occurrere difficultates, vt naturali industria superari non possint. Quidni ergo poterit intellectus noster propriis viribus, cum solo concursu ordinario, plurium eiusmodi veritatum cognitionem assequi?

Dices 1. ex Paulo 2. Cor. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Verùm hoc loco Apostolus loquitur de cogitationibus, quæ ad veram pietatem & salutem pertinent, vt explicat August. lib. de dono perseuerantiæ cap. 13. & aliàs. Quomodo etiam intelligenda sunt Concilia, & Patres qui simile quid dicunt.

Dices 2. Multi viri pij & sancti sæpe implorant auxilium diuinum, ad veritates morales cognoscendas, ergo agnoscunt se ad hoc eo indigere. Respondeo eos optimo consilio diuinum auxilium implorare, tum quia propter varias circunstantias occurrentes, difficile est sine peculiari directione Dei, rectè semper iudicare de rebus agendis in particulari; tum quia veritatum moralium cognitio non potest conducere ad salutem, sine speciali Dei auxilio.

Secunda

Secunda pars ostenditur, nam cum homo nequeat in natura lapsa, cognoscere omnes veritates speculatiuas, vt dictum est, multò minùs poterit cognoscere omnes practicas; eò quòd intellectus practicus, tum propter passiones appetitus sensitiui, tum propter varias occurrentes circunstantias, difficiliùs veritatem attingit, quàm speculatiuus.

Dices, homo cognoscit naturaliter omnia principia vniuersalia ad mores spectantia qualia sunt, Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Parentes sunt honorandi, &c. Ex his autem principiis facile est, vi ipsius luminis naturalis, deducere conclusiones particulares. Respondeo hoc verum esset in plerisque casibus, non raro tamen tot difficultates siue internæ siue externæ occurrunt, vt necessarium sit speciale aliquod auxilium Dei, ad rectum iudicium ferendum de agendis in particulari.

CAPVT II.

De necessitate gratiæ, ad bene operandum moraliter.

RESolutio I. Potest homo in natura lapsa bene operari moraliter.] Est de fide, contra recentiores hæreticos qui docent hominē in hoc statu nihil boni operari posse, imò omnia illius opera in se inquinata, & verè peccata esse. Refelluntur autem primo ex Scriptura, quæ modo ad bona opera nos cohortatur. Matth. 5. Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videat opera vestra bona; modo iustorum opera commodat,

Matth. 26.

Matth. 26. Quid molesti estis huic mulieri opus enim bonum operata est in me.

Secundò ex Trid. sess. 6 Can. 25. vbi ita statuitur. Si quis in quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare dixerit, aut quod intolerabilius est mortaliter, &c. anathema sit.

Tertiò ratione, nam homo in natura lapsa habet principia necessaria ad rectam operationem, nempe intellectum quo nouit quid amplectendum, quid fugiendum sit; & voluntatem quæ sequitur iudicium intellectus, & amat vel auersatur id quòd ipsi amandum, vel fugiendum proponitur; est etiam capax auxilij diuini, si hoc ad benè operandum requiritur. Quidni igitur poterit actum aliquem bonum & honestum, aut propriis viribus, aut saltem per gratiam elicere?

Dices, Scripturam nobis aduersari Ps. 15. cùm dicitur, Non est qui faciat bonum, nõ est vsque ad vnum. Et Isa. 64. his verbis, Facti sumus vt immundi omnes nos, & quasi pannus menstruatæ vniuersæ iustitiæ nostræ. Verùm hæc testimonia nihil cõcludunt, non primum, quia non debet intelligi de singulis actibus hominum, quasi omnes mali sint, sed de personis ipsis; vt sensus sit, paucissimos reperiri qui bonis operibus incumbant. Non secundum, quia eo loquendi modo vult Isaïas indicare, obseruantias legales aliáque opera Iudæorum in speciem bona, Deo valde exosa fuisse, eò quòd multis essent contaminata sceleribus.

Resolutio II. Neque gratia sanctificans, neque fides ad opus moraliter bonum est necessaria.]

necessaria.] Prima pars probatur 1. nam peccator potest bene operari moraliter, cùm Scriptura peccatores hortetur ad eleemosynam, aliaque bona opera, multáque ipsis præcipiat, quæ haud dubiè sunt bona. Quare cùm peccator careat gratia sanctificante, consequens est eiusmodi gratiam non esse ad bene operandum moraliter, necessariam.

Deinde etsi gratia sanctificans sit circumstantia necessaria, vt opus aliquod sit meritorium de condigno coram Deo; non tamen vt sit bonum intra honestatem moralem, aut etiam vt aliquod de congruo mereatur; aliàs dispositiones ad iustificationem non essent bonæ, aut de congruo meritoriæ, quod dici non potest.

Tandem cùm ex sententia communiori, nullũ sit opus indifferens in indiuiduo, si homo sine gratia sanctificante non posset bene operari, sequeretur omnia opera quæ ante iustificationẽ, seu quæ à peccatore fiunt, esse peccata, quod fidei repugnare constat ex Trident. sess. 6. can. 7.

Dices 1. Deus testatur Isaiæ 1. se odisse sacrificia & alia opera impiorum. Ne offeratis vltrà (inquit) sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi. Respondeo ex se bonum esse sacrificium Deo offerre, interdum tamen eiusmodi oblationem posse fœdari ex malitia offerentis, & eatenus Deo displicere.

Dices ex August. lib. de gratia & libero arbitrio cap. 17. quod fit sine charitate (atque adeò sine gratia sanctificante) nullo modo fieri bene. Respondeo Augustinum non loqui de bono morali, quod vix meretur nomen

men boni, sed de bono simpliciter, quod scilicet vtile sit ad vitam æternam, quale non est nisi fiat ex charitate.

Secunda pars ostenditur, nam Scriptura aliquando excitat infideles ad bona opera, vt Daniel. 4. aliàs quædam eorum opera laudat, & præmio temporali afficit, vt patet Exodi 1. Paulus etiam Rom. 4. ait Gentiles fuisse inexcusabiles, quòd Deum non coluerint; poterant ergo eum honestè, & sine peccato colere, aliàs fuissent excusabiles.

Accedit ratio, nam potest sine dubio infidelis honorare parentes, dare eleemosynam pauperibus, &c. Hæc autem opera erunt bona moraliter, si fiant ex fine aliquo honesto, & rationi consentaneo, qualem infidelis per lumen naturale cognoscere, atque adeò intendere potest: cùm hac in re nihil reperiri possit, quod superet illius vires, alioqui fide supernaturali destitutas. Quod si omnia opera infidelis essent mala, sequeretur vrgente aliquo præcepto, verbi causa, erogandi eleemosynam, eum necessariò peccare, siue præceptum illud impleret, siue non, quod certè affirmari non potest.

Dices 1. ex Paulo ad Rom. 14. Omne quod non est ex fide, peccatum est, opus infidelis non est ex fide, ergo peccatum est. Respondeo, Apostolum nō loqui de Fide Theologica, sed de credulitate qua credimus aliquid nobis esse licitum, quæ aliter vocari solet dictamen conscientiæ. Ait ergo illud peccatum esse, quod fit reclamante conscientia, ex quo vt patet, nihil contra prædicta colligitur.

Dices 2. Aug. sæpè inculcat nullum esse opus bonum sine fide, in infidelibus nullam esse veram virtutem, &c. Respondeo eum loqui de opere quod simpliciter est bonum, seu in ordine ad vitam æternam, item de virtute Christiana quæ ad salutem conducit, vt ex lib. 4. contra Iulian, c.3. satis intelligitur.

Dices 3, vt opus sit bonum, debet fieri bono fine, at infidelis idola colens non operatur bono fine, cum omnia opera sua in falsos Deos referat. Respondeo 1. hoc non procedere de infideli qui vnum verum Deum colit. 2. neq; de idololatra, quem non credibile est quidquid agit, in malum finem referre, & nunquam, verbi causa, honorare parentes, aut dare eleemosynam ex motiuo aliquo honesto, & rectæ rationi consentaneo.

Resolutio III. Potest homo in natura *lapsa* efficere opus aliquod moraliter bonum, cum solo concursu Dei generali, sine vllo speciali interioris gratiæ adiutorio.] Probatur 1. ex Paulo Rom. 2. vbi ait, Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, id est, naturæ viribus, absque specialis gratiæ auxilio faciunt opera aliqua legis naturalis, quale est, verbi causa, præceptum de honorandis parentibus &c.

Probatur 2. ex Conciliis quæ statuunt, hominem sine auxilio Spiritus sancti non posse credere, sperare, diligere, aut aliud quid facere vt oportet ad salutem; hac enim limitatione non obscure innuunt, posse homines sine gratia prædicta opera facere modo aliquo bono, qui tamen ad salutem non sufficiat.

Proba

Probatur 3. hac ratione, Nam vt causa secunda possit exire in aliquem actum, perspicuum est satis esse quod ex parte sua habeat vires sufficientes & non impeditas ad talem actũ. At homo in natura lapsa habet principia sufficientia, & non impedita ad efficiendum opus aliquod moraliter bonum. Habet enim intellectum quo potest practicè iudicare, quid hîc & nunc agendum, ex dictis cap. 1. habet etiam voluntatem qua potest naturaliter velle, quod ipsi ab intellectu proponitur, cùm in tali actu nihil supernaturale occurrat. Aliunde verò nullum, fingi potest impedimentum siue intrinsecum siue extrinsecum, quod semper, & in qualibet occasione obsit, ne prædictæ potentiæ in suos actus ferantur, adeóque per illas homo opus aliquod moraliter bonum eliciat.

Dices 1. verba illa Christi Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere, indicant ad quodlibet opus bonum necessariam esse gratiam Christi. Respondeo hoc verum esse de quolibet opere supernaturali, seu per se vtili ad vitam æternam, non autem de quolibet opere moraliter tãtum bono; aliàs ad eiusmodi opera necessaria esset vnio cum Christo per fidem, & charitatem, vt patet ex ipso textu, qui præter alia hæc continet; Qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multũ; quia sine me nihil potestis facere.

Dices 2. ex Concil. Arausic. 2. cap. 20. hominem nulla facere bona, nisi quæ Deus præstat vt faciat. Respondeo ibi agi contra Pelagionos, quatenus dicebant hominem posse propriis viribus naturalibus, absque speciali

gratia exequi omnia opera bona, quæ sunt necessaria ad salutem consequendam, quod nemo Catholicorum admittit.

Dices 3. Per opus moraliter bonum peccator se disponit ad gratiam, & remissionem peccatorum, ergo tale opus fieri non potest sine gratia, sequela patet, quia gratia est necessaria ad illud omne opus quod ad salutem conducit, vt dictum est. Respondeo, non omnia opera moraliter bona disponere propriè ad remissionem peccatorum, sed ea tantum quæ fiunt ex gratiæ supernaturalis auxilio. Vnde etsi homo propriis viribus nequeat elicere opus morale, vt est dispositio ad gratiam, simpliciter tamen illud elicere potest, sub ratione boni moralis.

Dices 4. Pleraque opera moraliter bona fieri non possunt sine gratiæ auxilio, vt quæ dicuntur heroïca, ergo idem dicendum de omnibus virtutis acquisitæ operibus, cùm sint eiusdem rationis. Negatur consequentia, cùm enim inter moralia opera alia sint aliis longè difficiliora, non mirum est quòd gratiæ auxilium requiratur ad vnum, non ad aliud. Vnde ex communiori sententia potest homo naturæ viribus leuiores tentationes superare, non tamen difficiliores, sine speciali auxilio.

Dices 5. Magna est Dei gratia, quòd te constituat in iis circunstantiis, in quibus videt, te bene operaturum. Respondeo 1. vix credi posse, iure ipso creationis, & conseruationis nullas deberi homini circunstantias, in quibus vel semel sit bene moraliter operaturus. 2. eo dato, quòd homo eliciat

actum

actum aliquem honestum, id vt summum referēdum esse in beneficium aliquod extrinsecum, non autem in gratiam aliquam internam, concursui generali superadditam, quæ per se sit causa operis.

CAPVT III.

De necessitate gratiæ, ad amandum Deum vt naturæ auctorem.

RESOLVTIO I. Potest homo in natura lapsa Deum aliquo modo diligere sine auxilio gratiæ.] Probatur 1. ex eo quòd Concilia dum negant amorem Dei haberi posse sine gratia, non de quacumque illius dilectione loquuntur, sed de ea quę sit vt oportet ad salutem. Ita Arausic. 2. can. 25. & Trid. sess. 6. can. 3.

Probatur secundò ratione; nam homo per lumen naturale cognoscit Deum existere, eumq; esse infinitè perfectum, & summè bonum; item se ab illo pendere quoad esse, & conseruari, atque adeò valde dignum esse qui ametur. Quidni ergo poterit hominis voluntatis propriis viribus, in aliqualem saltem Dei amorem prorumpere? Præsertim cum negari non possit, quin homines virtute aut ingenio præstantes, parentesque nostros & alios quibus beneficio aliquo obstricti sumus naturaliter diligamus.

Dices 1. nullum pietatis opus fieri potest sine gratia, sed quæuis dilectio Dei est opus pietatis, ex Augustino epist. 29. ergo, &c. Respondeo, dilectionem aliquam esse opus pietatis tantum naturalis, ad quam non requi-

ritur gratia; aliam verò supernaturalis, de qua antecedens intelligendum est.

Dices 2. imperfectus Dei amor est dispositio ad perfectam charitatem, adeóque ad gratiam sanctificantem; at nulla talis dispositio haberi potest sine gratiæ auxilio. Respondeo maiorem falsam esse, loquendo de more imperfecto, qui in Deum vt naturæ auctorem tendit: ille enim est naturalis, ac proinde non potest propriè ad gratiam disponere.

Dices 3. omnis amor Dei vel est beneuolentiæ, vel concupiscentiæ, posterior non est honestus, ac proinde de eo hîc non agitur, prior verò est supernaturalis ordinis, adeóque haberi non potest sine gratiæ auxilio. Respondeo hîc duo falsa supponi. 1. Amorem concupiscentiæ erga Deum non esse honestum, nam cùm verè Deum sit bonum nostrum, & finis noster, amor quo vt talem eum diligimus, inordinatus esse nequit. 2. omnem amorem beneuolentiæ erga Deum esse supernaturalem, oppositum enim sequenti resolutione probabitur.

Dices 4 Augustinum nobis aduersari epist. 107. cùm ait, liberum arbitrium ad diligendum Deũ primi peccati granditate perdidimus. Resp. sensum esse, nos per peccatum amissa charitate, consequenter amisisse facultatem seu potentiã ad diligendum Deum, vt oportet ad salutem.

Resolutio II. Potest homo in natura lapsa, diligere Deum amore aliquo beneuolentiæ, sine auxilio gratiæ.] Probatur quia si non potest, hoc est, quia omnis amor beneuolentiæ erga Deum est supernaturalis, at hoc falsum

falſum eſt, cum ipſa ratio naturalis ſuperioris lumine minimè illuſtrata dictet, Deum à nobis ex beneuolentia amandum eſſe, vt pote inter res naturales maximè bonum & perfectum; Voluntas autem & intellectus ſunt potentiæ inter ſe ita ordinatæ, vt quod iſte naturaliter amplectẽdum eſſe iudicat, illa per ſe propriis viribus amplecti poſſit. Cùm ergo eiuſmodi actus ſit naturalis, nulla ratio eſt cur nequeat voluntas propriis viribus, in eum prorumpere.

Confirmatur, nam cum amor ille ſit ordinis naturalis, voluntas ſecundum ſe eſt illi ſufficienter proportionata, adeóque non requiritur auxilium gratiæ, vt principium neceſſarium ad producendum phyſicè talem actum. Aliunde verò non eſt gratia neceſſaria, tanquam principium extrinſecum remouens impedimenta, quæ voluntatem alioqui potentem, à prædicto amore retardare poſſent; non enim ſemper occurrunt eiuſmodi impedimenta, vt patet in eo ſimplici complacentiæ affectu, quo homo omnes perfectiones naturales quas habet.

Dices 1. amor amicitiæ, & amor beneuolentiæ idem ſunt; at nulla eſt amicitia naturalis hominis ad Deum ex S. Thom. 2. 2. q. 25. art. 1. ergo nec beneuolentia, ac proinde Deus non poteſt diligi amore beneuolentiæ, ſine gratia. Reſpondeo 1. maiorem falſam eſſe, cum amicitia includat amorem mutuum, non autem ſimplex beneuolentia, vt notat S. Doctor loco citato. 2. falſam item eſſe minorem; & contra S. Thomam ibidem, vt non obſcurè ex eo colligitur, quia docet amici-

tiam fundari in aliqua communicatione, quare cum sit communicatio hominis ad Deum non modo quoad bona supernaturalia, sed etiam quoad naturalia, non tantum inter illos esse potest amicitia supernaturalis, sed etiam naturalis.

Dices 2. vnica est in Deo bonitas, adeóq; vnius tantùm rationis beneuolentia ad eum terminari potest, eò quòd actus ab obiecto formali sumunt suam speciem. Est autem aliqua beneuolentia supernaturalis erga Deum, vt constat ex Scriptura, & Patribus, ergo nulla naturalis admitti debet. Respondeo ad terminandas varias species beneuolentiæ, satis esse quod Dei bonitas etsi vnica, apprehendatur vt potens communicare bona diuersorum ordinum, nempe naturalia, & supernaturalia.

Dices 3. amor beneuolentiæ est idem ac amor super omnia, quia amat soli Deo perfectionem, & bonitatem infinitam: atqui amor Dei super omnia nõ potest haberi sine auxilio gratiæ, ergo nec amor beneuolentiæ. Respondeo per amorẽ Dei super omnia vulgo non intelligi amorem illum beneuolentiæ qui tantum est affectiuus, sed obedientialem, qui præterquam quòd Deo sincerè amat suam bonitatem infinitam, coniunctus est cum firmo proposito obediendi illius voluntati, omnique studio cauendi quæcunque ab ea tantisper auertere possunt.

Resolutio III. Non potest homo in natura lapsa, propriis viribus amare super omnia Deum, vt naturæ authorem.] Probatur, nam ille dicitur amare Deum super omnia, qui per

per absolutum decretum proponit illi in omnibus placere, omniaque illius præcepta quocunque tempore seruare, & peccata opposita fugere, ita vt si Deus præcisè vt author naturæ super omnia diligatur, in tali amore virtualiter includatur firmum & efficax propositum, seruadi totam legem naturalem, & cauendi omnia peccata mortalia illi repugnantia. Atqui non potest homo in natura lapsa, propriis viribus habere firmum & efficax propositum, seruandi longo tempore totam legem naturæ; cùm talis obseruatio naturæ viribus sit impossibilis, vt cap. sequenti dicemus: ergo neque potest propropriis viribus amare super omnia Deum, vt naturæ authorem, saltem actu absoluto, & de se efficaci, de quo tantum agimus.

Dices 1. Amor prædictus est ordinis naturalis, ergo naturæ viribus obtineri potest. Non sequitur, quia etsi amor ille non excedat vires physicas voluntatis humanæ, per se spectatæ, eas tamen superat si spectentur difficultates, sine gratia diuina insuperabiles, quæ nunc occurrunt in diuturna totius legis naturalis obseruatione, & fuga omnium peccatorum ipsi repugnantiū. Hinc enim fit, Dei amorem perfectum, & super omnia, cum debeat includere firmam & absolutam voluntatem, seruandi longo tempore totam naturæ legem esse naturaliter impossibilē, eò quòd non potest voluntas suis viribus efficaciter velle facere id, quod per easdem vires, sine speciali auxilio facere non potest.

Dices 2. Potest homo in hoc statu creaturam aliquam super omnia diligere, ergo &

totam naturæ legem longo tempore obseruet.

Dices 1. Deuter.30. dicitur, mandatum diuinum non esse supra nos. Distinguo, non est supra nos auxilio diuino adiutos, concedo, tali auxilio destitutos, nego. Hinc intellige illud Eccl. 15. Si volueris mandata seruare, conseruabunt te, sensus enim est, si volueris per gratiam, quæ præsto est tibi.

Dices 2. Præcepta omnia legis naturalis sunt proportionata viribus liberi arbitrij, ergo possunt ab homine perfici sine gratia. Distinguo antecedens, sunt proportionata quoad ordinem, concedo, quoad eorum executionem; adhuc distinguo, nam id verum est in natura integra, non in lapsa, qualis est iam, propter impedimenta occurrentia.

Dices 3. Potest homo sine gratia seruare vnum, aut alterum præceptum naturale, ergo & singula, ergo & omnia; quia non simul occurrunt, sed vnum post aliud. Respondeo à signo distributiuo ad collectiuum nullam esse consequentiam, vt patet, si quis colligeret hominem posse pedibus conficere centum milliaria, quia potest vnum, vel alterum.

Resolutio II. Potest homo in natura lapsa, cum diuino auxilio seruare omnia præcepta naturalia.] Ita omnes Catholici contra recentiores hæreticos. Probatur 1. ex Script. Matth. 11. Iugum enim meum suaue est, & onus meum leue. 1. Ioan. 5. Mandata eius grauia non sunt.

Probatur 2. ex Conciliis, Arausicanum 2. can. vltimo statuit, omnes baptizatos Christo auxiliante posse & debere quæ ad salutem pertinent,

nent, adimplere. Et Trident. sess. 6. can. 18. Si quis, inquit, dixerit Dei præcepta homini etiam iustificato, & sub gratia constituto esse ad obseruandum impossibilia, anathema sit. Similia habent Patres passim.

Probatur 3. ratione, nam homo tenetur legem diuinam seruare, ergo potest eam implere, saltem per gratiam, cùm nemo teneatur ad impossibile. Aliàs certè Deus transgressores suæ legis grauiter plectens, iniustus esset & crudelis, si ea esset obseruatu impossibilis.

Dices, non posse obseruari præceptum illud, Non concupisces, quia eo prohibentur ipsi motus concupiscentiæ indeliberati, & rationem præuenientes; si quidem consensus deliberatus prohibetur præcepto. Non mœchaberis. Neque *illud*, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, vt colligitur ex Aug. l. de Spiritu & littera, c. 36.

Verùm ista facile diluuntur. Primum quidem, quia præcepto, Non concupisces, non prohibentur tanquam mali ipsi motus concupiscentiæ, cùm sint merè naturales & nullo modo voluntarij, sed ipse consensus internus in concupiscentiam, qui cum Dei auxilio vitari potest. Præcepto verò, Non mœchaberis, prohibetur fornicatio, vt opere expleta.

Secundum etiam refellitur, quia Augustinus non negat Deum in hac vita posse amari super omnia appretiatiuè, sed tantum posse ita diligi, vt affectus continuo in eum tendat, neque ab illo tantillum deuiet, creaturam aliquam inordinatè amando; talis enim amor

solis

totam naturæ legem longo tempore obſeruet.

Dices 1. Deuter. 30. dicitur, mandatum diuinum non eſſe ſupra nos. Diſtinguo, non eſt ſupra nos auxilio diuino adiutos, concedo, tali auxilio deſtitutos, nego. Hinc intellige illud Eccl. 15. Si volueris mandata ſeruare, conſeruabunt te, ſenſus enim eſt, ſi volueris per gratiam, quæ præſto eſt tibi.

Dices 2. Præcepta omnia legis naturalis ſunt proportionata viribus liberi arbitrij, ergo poſſunt ab homine perfici ſine gratia. Diſtinguo antecedens, ſunt proportionata quoad ordinem, concedo, quoad eorum executionem; adhuc diſtinguo, nam id verum eſt in natura integra, non in lapſa, qualis eſt iam, propter impedimenta occurrentia.

Dices 3. Poteſt homo ſine gratia ſeruare vnum, aut alterum præceptum naturale, ergo & ſingula, ergo & omnia; quia non ſimul occurrunt, ſed vnum poſt aliud. Reſpondeo à ſigno diſtributiuo ad collectiuum nullam eſſe conſequentiam, vt patet, ſi quis colligeret hominem poſſe pedibus conficere centum milliaria, quia poteſt vnum, vel alterum.

Reſolutio II. Poteſt homo in natura lapſa, cum diuino auxilio ſeruare omnia præcepta naturalia. Ita omnes Catholici contra recentiores hæreticos. Probatur 1. ex Script. Matth. 11. Iugum enim meum ſuaue eſt, & onus meum leue. 1. Ioan. 5. Mandata eius grauia non ſunt.

Probatur 2. ex Conciliis, Arauſicanum 2. can. vltimo ſtatuit, omnes baptizatos Chriſto auxiliante poſſe & debere quæ ad ſalutem pertinent,

nent, adimplere. Et Trident. sess. 6. can. 18. Si quis, inquit, dixerit Dei præcepta homini etiam iustificato, & sub gratia constituto esse ad obseruandum impossibilia, anathema sit. Similia habent Patres passim.

Probatur 3 ratione, nam homo tenetur legem diuinam seruare, ergo potest eam implere, saltem per gratiam, cùm nemo teneatur ad impossibile. Aliàs certè Deus transgressores suæ legis grauiter plectens, iniustus esset & crudelis, si ea esset obseruatu impossibilis.

Dices, non posse obseruari præceptum illud, Non concupisces, quia eo prohibentur ipsi motus concupiscentiæ indeliberati, & rationem præuenientes; si quidem consensus deliberatus prohibetur præcepto. Non mœchaberis. Neque illud, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, vt colligitur ex Aug. l. de Spiritu & littera, c. 36.

Verùm ista facile diluuntur. Primum quidem, quia præcepto, Non concupisces, non prohibentur tanquam mali ipsi motus concupiscentiæ, cùm sint merè naturales & nullo modo voluntarij, sed ipse consensus internus in concupiscentiam qui cum Dei auxilio vitari potest. Præcepto verò, Non mœchaberis, prohibetur fornicatio, vt opere expleta.

Secundum etiam refellitur, quia Augustinus non negat Deum in hac vita posse amari super omnia appretiatiuè, sed tantum posse ita diligi, vt affectus continuo in eum tendat, neque ab illo tantillum deuiet, creaturam aliquam inordinatè amando; talis enim amor

solis

totam naturæ legem longo tempore obſeruet.

Dices 1. Deuter. 30. dicitur, mandatum diuinum non eſſe ſupra nos. Diſtinguo, non eſt ſupra nos auxilio diuino adiutos, concedo, tali auxilio deſtitutos, nego. Hinc intellige illud Eccl. 15. Si volueris mandata ſeruare, conſeruabunt te, ſenſus enim eſt, ſi volueris per gratiam, quæ præſto eſt tibi.

Dices 2. Præcepta omnia legis naturalis ſunt proportionata viribus liberi arbitrij, ergo poſſunt ab homine perfici ſine gratia. Diſtinguo antecedens, ſunt proportionata quoad ordinem, concedo, quoad eorum executionem; adhuc diſtinguo, nam id verum eſt in natura integra, non in lapſa, qualis eſt iam, propter impedimenta occurrentia.

Dices 3. Poteſt homo ſine gratia ſeruare vnum, aut alterum præceptum naturale, ergo & ſingula, ergo & omnia; quia non ſimul occurrunt, ſed vnum poſt aliud. Reſpondeo à ſigno diſtributiuo ad collectiuum nullam eſſe conſequentiam, vt patet, ſi quis colligeret hominem poſſe pedibus conficere centum milliaria, quia poteſt vnum, vel alterum.

Reſolutio II. Poteſt homo in natura lapſa, cum diuino auxilio ſeruare omnia præcepta naturalia.]Ita omnes Catholici contra recentiores hæreticos. Probatur 1. ex Script. Matth. 11. Iugum enim meum ſuaue eſt, & onus meum leue. 1. Ioan. 5. Mandata eius grauia non ſunt.

Probatur 2. ex Conciliis, Arauſicanum 2. cap. vltimo ſtatuit, omnes baptizatos Chriſto auxiliante poſſe & debere quæ ad ſalutem perti-

nent,

nent, adimplere. Et Trident. seß. 6. can. 18. Si quis, inquit, dixerit Dei præcepta homini etiam iustificato, & sub gratia constituto esse ad obseruandum impoßibilia, anathema sit. Similia habent Patres paßim.

Probatur 3. ratione, nam homo tenetur legem diuinam seruare, ergo potest eam implere, saltem per gratiam, cùm nemo teneatur ad impoßibile. Aliàs certè Deus transgressores suæ legis grauiter plectens, iniustus esset & crudelis, si ea esset obseruatu impoßibilis.

Dices, non posse obseruari præceptum illud, Non concupisces, quia eo prohibentur ipsi motus concupiscentiæ indeliberati, & rationem præuenientes; si quidem consensus deliberatus prohibetur præcepto. Non mœchaberis. Neque *illud*, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, vt colligitur ex Aug. l. de Spiritu & littera, c. 36.

Verùm ista facile diluuntur. Primum quidem, quia præcepto, Non concupisces, non prohibentur tanquam mali ipsi motus concupiscentiæ, cùm sint merè naturales & nullo modo voluntarij, sed ipse consensus internus in concupiscentiam, qui cum Dei auxilio vitari potest. Præcepto verò, Non mœchaberis, prohibetur fornicatio, vt opere expleta.

Secundum etiam refellitur, quia Augustinus non negat Deum in hac vita posse amari super omnia appretiatiuè, sed tantum posse ita diligi, vt affectus continuo in eum tendat, neque ab illo tantillum deuiet, creaturam aliquam inordinatè amando; talis enim amor

solis

totam naturæ legem longo tempore obſeruet.

Dices 1. Deuter. 30. dicitur, mandatum diuinum non eſſe ſupra nos. Diſtinguo, non eſt ſupra nos auxilio diuino adiutos, concedo, tali auxilio deſtitutos, nego. Hinc intellige illud Eccl. 15. Si volueris mandata ſeruare, conſeruabunt te, ſenſus enim eſt, ſi volueris per gratiam, quæ præſto eſt tibi.

Dices 2. Præcepta omnia legis naturalis ſunt proportionata viribus liberi arbitrij, ergo poſſunt ab homine perfici ſine gratia. Diſtinguo antecedens, ſunt proportionata quoad ordinem, concedo, quoad eorum executionem; adhuc diſtinguo, nam id verum eſt in natura integra, non in lapſa, qualis eſt iam, propter impedimenta occurrentia.

Dices 3. Poteſt homo ſine gratia ſeruare vnum, aut alterum præceptum naturale, ergo & ſingula, ergo & omnia; quia non ſimul occurrunt, ſed vnum poſt aliud. Reſpondeo à ſigno diſtributiuo ad collectiuum nullam eſſe conſequentiam, vt patet, ſi quis colligeret hominem poſſe pedibus conficere centum milliaria, quia poteſt vnum, vel alterum.

Reſolutio II. Poteſt homo in natura lapſa, cum diuino auxilio ſeruare omnia præcepta naturalia.] Ita omnes Catholici contra recentiores hæreticos. Probatur 1. ex Script. Matth. 11. Iugum enim meum ſuaue eſt, & onus meum leue. 1. Ioan. 5. Mandata eius grauia non ſunt.

Probatur 2. ex Conciliis, Arauſicanum 2. can. vltimo ſtatuit, omnes baptizatos Chriſto auxiliante poſſe & debere quæ ad ſalutem pertinent,

nent, adimplere. Et Trident. sess. 6. can. 18. Si quis, inquit, dixerit Dei præcepta homini etiam iustificato, & sub gratia constituto esse ad obseruandum impossibilia, anathema sit. Similia habent Patres passim.

Probatur 3 ratione, nam homo tenetur legem diuinam seruare, ergo potest eam implere, saltem per gratiam, cùm nemo teneatur ad impossibile. Aliàs certè Deus transgressores suæ legis grauiter plectens, iniustus esset & crudelis, si ea esset obseruatu impossibilis.

Dices, non posse obseruari præceptum illud, Non concupisces, quia eo prohibentur ipsi motus concupiscentiæ indeliberati, & rationem præuenientes; si quidem consensus deliberatus prohibetur præcepto. Non mœchaberis. Neque *illud*, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, vt colligitur ex Aug. l. de Spiritu & littera, c. 36.

Verùm ista facile diluuntur. Primum quidem, quia præcepto, Non concupisces, non prohibentur tanquam mali ipsi motus concupiscentiæ, cùm sint merè naturales & nullo modo voluntarij, sed ipse consensus internus in concupiscentiam, qui cum Dei auxilio vitari potest. Præcepto verò, Non mœchaberis, prohibetur fornicatio, vt opere expleta.

Secundum etiam refellitur, quia Augustinus non negat Deum in hac vita posse amari super omnia appretiatiuè, sed tantum posse ita diligi, vt affectus continuo in eum tendat, neque ab illo tantillum deuiet, creaturam aliquam inordinatè amando; talis enim amor

solis

tiam fundari in aliqua communicatione, quare cum sit communicatio hominis ad Deum non modo quoad bona supernaturalia, sed etiam quoad naturalia, non tantum inter illos esse potest amicitia supernaturalis, sed etiam naturalis.

Dices 2. vnica est in Deo bonitas, adeóq; vnius tantùm rationis beneuolentia ad eum terminari potest, eò quòd actus ab obiecto formali sumunt suam speciem. Est autem aliqua beneuolentia supernaturalis erga Deum, vt constat ex Scriptura, & Patribus, ergo nulla naturalis admitti debet. Respondeo ad terminandas varias species beneuolentiæ, satis esse quod Dei bonitas etsi vnica, apprehendatur vt potens communicare bona diuersorum ordinum, nempe naturalia, & supernaturalia.

Dices 3. amor beneuolentiæ est idem ac amor super omnia, quia amat soli Deo perfectionem, & bonitatem infinitam: atqui amor Dei super omnia nō potest haberi sine auxilio gratiæ, ergo nec amor beneuolentiæ. Respondeo per amorē Dei super omnia vulgo non intelligi amorem illum beneuolentiæ qui tantum est affectiuus, sed obedientialem, qui præterquam quòd Deo sincerè amat suam bonitatem infinitam, coniunctus est cum firmo proposito obediendi illius voluntati, omnique studio cauendi quæcunque ab ea tantisper auertere possunt.

Resolutio III. Non potest homo in natura lapsa, propriis viribus amare super omnia Deum, vt naturæ authorem.] Probatur, nam ille dicitur amare Deum super omnia, qui per

per abſolutum decretum proponit illi in omnibus placere, omniaque illius præcepta quocunque tempore ſeruare, & peccata oppoſita fugere, ita vt ſi Deus præcisè vt author naturæ ſuper omnia diligatur, in tali amore virtualiter includatur firmum & efficax propoſitum, ſeruadi totam legem naturalem, & cauendi omnia peccata mortalia illi repugnantia. Atqui non poteſt homo in natura lapſa, propriis viribus habere firmum & efficax propoſitum, ſeruandi longo tempore totam legem naturæ; cùm talis obſeruatio naturæ viribus ſit impoſſibilis, vt cap. ſequenti dicemus: ergo neque poteſt propropriis viribus amare ſuper omnia Deum, vt naturæ authorem, ſaltem actu abſoluto, & de ſe efficaci, de quo tantum agimus.

Dices 1. Amor prædictus eſt ordinis naturalis, ergo naturæ viribus obtineri poteſt. Non ſequitur, quia etſi amor ille non excedat vires phyſicas voluntatis humanæ, per ſe ſpectatæ, eas tamen ſuperat ſi ſpectentur difficultates, ſine gratia diuina inſuperabiles, quæ nunc occurrunt in diuturna totius legis naturalis obſeruatione, & fuga omnium peccatorum ipſi repugnantiũ. Hinc enim fit, Dei amorem perfectum, & ſuper omnia, cum debeat includere firmam & abſolutam voluntatem, ſeruandi longo tempore totam naturæ legem eſſe naturaliter impoſſibilẽ, eò quòd non poteſt voluntas ſuis viribus efficaciter velle facere id, quod per eaſdem vires, ſine ſpeciali auxilio facere non poteſt.

Dices 2. Poteſt homo in hoc ſtatu creaturam aliquam ſuper omnia diligere, ergo &

Deum, præſertim cum habeat propenſionem naturalem ad eum hoc modo amandum. Non ſequitur, tum quia res ſenſibiles meliùs cognoſcuntur, quàm Deus, atque adeò facilius amari poſſunt; tum quia amor Dei ſuper omnia virtualiter includit obſeruantiam omnium præceptorum naturalium, idque per longum tempus, in amore autem creaturæ nihil ſimile reperitur. Quare etſi homo lapſus habeat naturalem inclinationem ad Deum ſuper omnia diligendum, ea eſt impedita propter appetitum ſenſitiuum, & tentationes externas, adeóque non poteſt in actum reduci, ſine ſpeciali auxilio.

Dices 3. Poteſt nunc homo quod poſſet in pura natura, at tunc poſſet naturaliter Deũ amare ſuper omnia, quia haberet præceptum ita illũ amandi, & tamen careret gratia. Reſp. ſuppoſito quòd in ſtatu puræ naturæ teneretur homo Deum amare ſuper omnia, conſequenter illi daretur auxilium aliquod ordinis naturalis, per quod eiuſmodi præceptum exequi poſſet: hoc enim planè conſentaneum eſſet ſuaui diſpoſitioni diuinæ prouidentiæ, quæ nunquam deeſt in neceſſariis, & creaturas omnes ſiue rationales, ſiue irrationales, per media ſuis naturis proportionata, ad fines ſuos dirigit.

CAPVT IV.

De neceſſitate gratiæ, ad ſeruanda præcepta naturalia.

RESOLVTIO I. Non poteſt homo lapſus ſeruare longo tempore totam legem

gem naturalem, sine gratia.] Probatur 1. ex Scr. Nam Ezech. 36. Deus promittit se facturũ (vtique per auxilium gratiæ) vt in præceptis eius ambulemus. 2. ex Conciliis, & Patribus qui contra Pelagium ostendunt, totam legem diuinam non posse impleri sine gratia Dei.

Neque dicas eos loqui de lege diuina, vt etiam comprehendit præcepta supernaturalia; agunt enim de impotentia quæ competit homini in natura lapsa, ad seruandam totam legem, quod non potest intelligi nisi de lege naturali; cum etiam in natura integra haberet homo ex se impotentiam ad præcepta supernaturalia. Non etiam dictæ impotentiæ causam referunt in supernaturalitatem præceptorum, sed in fragilitatem ipsius hominis quæ præcipuè consistit in deordinatione appetitus sensitiui, illiusque procliuitate ad peccata legi naturali repugnantia.

Probatur 3. ratione, nam seruare longo tempore omnia præcepta legis naturalis & peccata omnia illi contraria vitare, hoc quidem est munus naturæ integræ, & quoad omnes suas potentias sanæ; quæq; nullam grauem difficultatem siue internam, siue externam patitur, per quam possit à bonorum operum exercitio retardari. Cum ergo in statu naturæ lapsæ, homo sit in deterius mutatus, & ægritudinem in facultatibus suis contraxerit, sentiatque aliam legem in membris suis, repugnantem legi mentis suæ, eumque captiuantem sub lege peccati, & aliunde variis occasionibus, & tentationibus ad malum pellatur, fieri non potest quod sine speciali auxilio,

totam naturæ legem longo tempore obſeruet.

Dices 1. Deuter. 30. dicitur, mandatum diuinum non eſſe ſupra nos. Diſtinguo, non eſt ſupra nos auxilio diuino adiutos, concedo, tali auxilio deſtitutos, nego. Hinc intellige illud Eccl. 15. Si volueris mandata ſeruare, conſeruabunt te, ſenſus enim eſt, ſi volueris per gratiam, quæ præſto eſt tibi.

Dices 2. Præcepta omnia legis naturalis ſunt proportionata viribus liberi arbitrij, ergo poſſunt ab homine perfici ſine gratia. Diſtinguo antecedens, ſunt proportionata quoad ordinem, concedo, quoad eorum executionem; adhuc diſtinguo, nam id verum eſt in natura integra, non in lapſa, qualis eſt iam, propter impedimenta occurrentia.

Dices 3. Poteſt homo ſine gratia ſeruare vnum, aut alterum præceptum naturale, ergo & ſingula, ergo & omnia; quia non ſimul occurrunt, ſed vnum poſt aliud. Reſpondeo à ſigno diſtributiuo ad collectiuum nullam eſſe conſequentiam, vt patet, ſi quis colligeret hominem poſſe pedibus conficere centum milliaria, quia poteſt vnum, vel alterum.

Reſolutio II. Poteſt homo in natura lapſa, cum diuino auxilio ſeruare omnia præcepta naturalia. Ita omnes Catholici contra recentiores hæreticos. Probatur 1. ex Script. Matth. 11. Iugum enim meum ſuaue eſt, & onus meum leue. 1. Ioan. 5. Mandata eius grauia non ſunt.

Probatur 2. ex Conciliis, Arauſicanum 2. can. vltimo ſtatuit, omnes baptizatos Chriſto auxiliante poſſe & debere quæ ad ſalutem pertinent,

nent, adimplere. Et Trident. sess. 6. can. 18. Si quis, inquit, dixerit Dei præcepta homini etiam iustificato, & sub gratia constituto esse ad obseruandum impossibilia, anathema sit. Similia habent Patres passim.

Probatur 3. ratione, nam homo tenetur legem diuinam seruare, ergo potest eam implere, saltem per gratiam, cùm nemo teneatur ad impossibile. Aliàs certè Deus transgressores suæ legis grauiter plectens, iniustus esset & crudelis, si ea esset obseruatu impossibilis.

Dices, non posse obseruari præceptum illud, Non concupisces, quia eo prohibentur ipsi motus concupiscentiæ indeliberati, & rationem præuenientes; si quidem consensus deliberatus prohibetur præcepto. Non mœchaberis. Neque *illud*, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, vt colligitur ex Aug. l. de Spiritu & littera, c. 36.

Verùm ista facile diluuntur. Primum quidem, quia præcepto, Non concupisces, non prohibentur tanquam mali ipsi motus concupiscentiæ, cùm sint merè naturales & nullo modo voluntarij, sed ipse consensus internus in concupiscentiam, qui cum Dei auxilio vitari potest. Præcepto verò, Non mœchaberis, prohibetur fornicatio, vt opere expleta.

Secundum etiam refellitur, quia Augustinus non negat Deum in hac vita posse amari super omnia appretiatiuè, sed tantum posse ita diligi, vt affectus continuo in eum tendat, neque ab illo tantillum deuiet, creaturam aliquam inordinatè amando; talis enim amor

solis

solis beatis, qui clara Dei visione perpetuò fruuntur, saltem de lege ordinaria, non autem viatoribus, competit.

Quæres, quænam gratia requiratur, vt homo totam legem naturalem obseruare possit. Respondeo absolutè loquendo, ad hoc sufficere auxilia actualia, neque requiri fidem, aut gratiam habitualem, eò quòd tota lex naturalis perfici potest per actus eiusdem ordinis, ad quos non requiritur fides, aut gratia sanctificans, saltem ex natura rei, neque vlla ratio est, cur nequeat homo gratia, aut fide carens, ita iuuari à Deo vt totam illam legem diu obseruet. Ordinariè tamen diuturna legis naturæ obseruatio, non habet locum nisi in fidelibus, eò quod homines ex motiuis fidei sumunt vires ad debellandos dæmones, & concupiscentias frænandas, quibus facilè cedunt ij qui fide carent. Imò vix vnquam contingit, hominem gratia sanctificante destitutum, etsi alioqui fide præditus sit, præcepta omnia legis naturæ diu seruare; quia cùm iam à Deo auersus sit per peccatum in quo iacet, facilè illius præcepta contemnit & tentationibus occurrentibus consensum præbet.

Resolutio III. Non potest homo in natura lapsa, vitare omnia peccata venialia longo tempore, cum auxiliis ordinariis gratiæ, ex speciali tamen priuilegio potest.] Prima pars probatur 1. ex Script. Ioan. 1. Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. Iacob. 3. In multis offendimus omnes. At hæc intelliguntur etiam de iustis, qui non carent ordinariis gratiæ auxiliis.

Proba

Probatur 2. ex Conciliis: Mileuitanum cap. 5. dicit anathema illi qui prædicta Ioannis verba sic accipienda putauerit, vt ex humilitate dicendum sit nos habere peccatum, non quia ita vere sit. Et Trident. sess. 6. can. 23. hoc statuit, si quis dixerit hominem iustificatum, posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali priuilegio (quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia) anathema sit; similia apud Patres videri possunt.

Probatur 3. ratione; nam gratia sanctificans cum ordinariis auxiliis, non sanat perfectè naturam humanam, non enim aufert rebellionem appetitus sensitiui aduersus rationem, nec inclinationem natiuam ad malum, nec tentationes ab extrinseco ingruentes, nec denique alias difficultates quæ in exercitio bonorum operum occurrunt; quare fieri non potest, vt cum gratia ordinaria homo ita cautè viuat, vt longo tempere caueat omnia peccata venialia.

Secunda pars fuit definita in Tridentino loco citato, & patet ex sensu Ecclesiæ, quæ credit B. Virginem ab omni peccato veniali per speciale priuilegium fuisse immunem. Ratio autẽ est, quia quod non possimus ad longum tempus omnes culpas veniales fugere, hoc prouenit ex infirmitate nostra: præcipuè ex pugna appetitus sensitiui, qui continuò concupiscit aduersus spiritum, & magnam rectè agendi difficultatem nobis ingerit. At Deus gratiæ suæ efficacitate potest nos sanare, & motus concupiscentiæ perfectè cohibere, ita vt numquam peccemus venialiter.

Cæterum,

Cæterum, excepta B. Virgine, nullus sanctorũ ab omni culpa veniali in hoc mundo immunis fuit, cùm neque ex Scriptura, neque ex Conciliis, aut Patribus talis exceptio colligi possit. Neque refert illud quod Ecclesia canit de Ioanne Baptista in hymno illius, Ne leui saltem maculare vitam, famine posses. Sensus enim est, eum maxime semper studio curasse, non tantum vt grauia peccata fugeret, sed etiam leuissima: illius autem natiuitas celebratur, non quòd ab omni peccato veniali immunis fuerit, sed quia in vtero materno sanctificatus, & in gratia confirmatus fuit.

CAPVT V.

De necessitate gratiæ, ad actus supernaturales.

RESolutio I. Non potest homo credere mysteria fidei, vt oportet ad salutem, sine gratiæ auxilio, etiam postquam sufficienter sunt proposita, & probatum ea à Deo esse reuelata.] Est de fide contra Pelagium, probaturque 1. ex sequentibus Scripturæ locis Ioan. 6. Nemo potest ad me venire (scilicet per fidẽ, vt intelligitur ex verbis sequentib⁹) nisi Pater meus traxerit eũ Ephes. 2. Gratia salui facti estis per fidẽ, & hoc nõ ex vobis, donũ enim Dei est, Philip. 1. Vobis donatum est pro Christo, nõ solùm vt in eum credatis, sed etiam vt pro illo patiamini.

Probatur 2. ex Conciliis. Arausic. 2. can. 25. statuit, per peccatum primi hominis ita

indi

inclinatum & attenuatum fuisse liberum arbitrium, vt nullus posteà aut diligere Deum sicut oportet, aut credere in Deum possit, nisi gratia & misericordia diuina eum præuenerit. In Conc. autem Trid. sess. 6. can. 3. sic statuitur. Si quis dixerit sine præueniente Spiritus sancti inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit, Omitto Patres.

Probatur 3. ratione, nam intellectus noster nō poteſt sine gratiæ auxilio, edere assensum qui superat virtutem illius naturalem, talis est assēsus fidei, siquidem intellectus noster nulli veritati facultate propria assentiri potest, nisi ea vel immediatè, vel mediatè per rationem naturalem patefiat; assensus autem fidei fundatur per se in sola authoritate Dei, & ad eam refertur, vt ad rationem formalem propter quam homo credit quæcunque ab Ecclesia vt à Deo reuelata proponuntur. Ergo ad eiusmodi assensum requiritur auxilium gratiæ. Confirmatur, nam certum est ex fide, hominem sine gratia nihil posse efficere, quod verè ad illius salutem conducat. Hoc autem falsum esset, si posset homo propriis viribus elicere assensum fidei, cùm hic ad salutem planè sit necessarius.

Vbi aduerte non repugnare, quin possit homo naturæ viribus credere mysteria fidei assensu aliquo opinatiuo & humano, vt ex restrictione apposita in Conciliis citatis non obscurè intelligitur, ipsáque experientia satis ostendit in hæreticis, qui etsi fide infusa careant,

reant, assentiuntur quibusdam mysteriis, nimirũ ex motiuo aliquo humano, adeóque naturæ viribus Ratio quoque idem demonstrat, quia etsi mysteria fidei sint obscura, & captum humanum longè superent, tamen debitè proposita, variisque argumentis comprobata, valde credibilia redduntur, quo fit vt actu aliquo imperfecto, & naturaliter credi possint.

Resolutio II. Voluntas credendi, illiusque initium est ex speciali Dei auxilio.] Quod vt intelligas, Nota 1. ad assensum fidei non tantum prærequiri reuelationem, & propositionem credendorum, sed etiam piam affectionem voluntatis, quæ intellectum inducat ad assentiendum mysteriis propositis Cùm enim fidei propositio non sit euidens, intellectui necessitatem non infert, neque illius facultatem determinat; quare oportet vt præcedat voluntatis affectus à quo determinetur.

Nota 2. cùm nihil sit volitum, quin præcognitum, hominem non posse velle credere, nisi priùs per intellectum iudicauerit credendum esse, adeóque præcesserit hoc iudicium, credendum est, vel, expedit credere, aut quid simile, Atqui hoc iudicium dicitur initium voluntatis credendi, sicut voluntas credendi dicitur initium actus fidei, qui ex imperio illius fit; dico igitur & illam voluntatem, & hoc voluntatis initium esse ex Dei auxilio.

Prima pars est de fide, & probatur 1. authoritate cum Concilij Arausic. 2. statuentis can. 5. ipsum credulitatis affectum esse ex gratiæ dono, & inspiratione Spiritus sancti; tum

tum Augustini qui libro de prædestinatione Sanctorum cap. 2. ait, Paulum ad fidem quam vastabat gratia potentiore fuisse conuersum, vt ex nolente fieret volens credere. Et cap. 8 eiusdem libri, Quid ergo oramus (inquit) pro nolentibus credere, nisi vt Deus in illis operetur & velle ?

Probatur 2. ratione, nam inter causam & effectum debet esse proportio, ita vt si effectus sit supernaturalis, causa item supernaturalis, esse debeat: atqui actus fidei est superturalis, & imperatur à voluntate credendi, adeóque est effectus illius. Ille igitur actus voluntatis quo homo vult credere, est supernaturalis, non secus atque ipse actus fidei; ac proinde non potest fieri sine speciali auxilio gratiæ.

Dices, Apostolus Rom. 7. Velle, inquit, adiacet mihi, perficere autem non inuenio, quibus verbis denotat voluntatem credendi esse à nobis, ipsam autem fidem à Deo. Respondeo & illud velle supponere gratiam, quia vt ait idem Apostolus Philipp. 2. Deus qui operatur in nobis velle, & perficere. Ait ergo, velle adiacet mihi, quia secundum gratiam hominis interioris condelectatur legi Dei ; subiungit verò, perficere autem non inuenio, quia sentiebat aliam legem in membris suis legi mentis suæ repugnantem, & eum captiuum ducentem sub lege peccati.

Secunda pars suadetur, quia cùm actus quo voluntas vult credere vt oportet ad salutem, sit supernaturalis, requiritur vt in intellectu præcedat illuminatio sufficiens ad talem affectum excitandum, eiq; proportionata, & consequenter

quenter quæ ſit eiuſdem ordinis, talis autem illuminatio nihil eſt aliud quàm vocatio interna, ſeu prima gratia auxilians qua homo excitatur, & præuenitur à Deo, ad bene agendum in ordine ad ſalutem æternam.

Reſolutio III. Non poteſt homo ſine ſpeciali auxilio amare Deum, vt authorem gratiæ, ſiue amore beneuolentiæ, ſiue amore concupiſcentiæ.] Prima pars probatur 1. nam amor ille eſt charitas, at charitatem eſſe, maximum Dei donum patet ex Paulo Rom 5. & Epheſ. 6. Concilia etiam ſtatuunt, hominem non poſſe habere charitatem, vel diligere Deum vt oportet, ſine auxilio gratiæ I. a Mileuitanũ can 4. & Arauſic. 2. ac Trident. locis reſolutione prima citatis.

Probatur. Nam cum actus ſpeciem ſumant ab obiectis formalibus in quæ tendunt, Deus autem vt gratiæ author, ſit obiectum ſupernaturale, conſequenter amor beneuolentiæ, quo Deus ſub eo reſpectu diligitur, eſt ſupernaturalis, & quod inde fit, non poteſt elici ſine ſupernaturali gratiæ auxilio. Accedit quod talis amor eſt actus veræ pietatis, idque per ſe, & ex vi proprij obiecti, nõ autẽ ex relatione alicuius ſuperioris actus imperantis, quomodo actus virtutum moralium opera pietatis eſſe poſſunt. Idem etiam actus eſt diſpoſitio ad iuſtificationem, quæ & ſimilia illi competere nequeunt, niſi ex gratiæ auxilio.

Dices, Deus vt author gratiæ, voluntati noſtræ repræſentatur ſub maiori ratione boni; quàm vt author naturæ; ergo ſub illa ratione facilius amari poteſt, atque adeo ſine

auxilio

auxilio gratiæ. Non sequitur, voluntas enim tunc tantum faciliùs fertur in obiectum; sub maiori ratione boni propositum, quando tale obiectum viribus illiùs est proportionatum; quod hic non contingit.

Ex dictis collige, non posse hominem diligere Deum, vt gratiæ authorem, beneuolentia imperfecta sine speciali auxilio, dictæ enim rationes etiam in tali amore proportione seruata locum habent. Neque illa imperfectio impedit, quin actus sit supernaturalis ordinis; cùm nequaquam opus sit, vt omnes actus ad eundem ordinem spectantes, summam in eo perfectionem habeant.

Secunda pars ostēditur, tum quia inter actum & obiectum debet esse proportio; atqui Deus vt auctor gratiæ, est obiectum supernaturale, ergo & amor concupiscentiæ, qui in illum sub ea ratione fertur, supernaturalis esse debet; tum quia amor concupiscentiæ; quo Deum diligimus vt bonum nostrum supernaturale, generat spem assequendi tale bonum. Hæc autem spes numeratur inter virtutes Theologicas, quæ communi iudicio sunt supernaturales; ergo & prædictus amor in ordine actuum supernaturalium collocandus est.

Dices, amor concupiscentiæ erga Deum, includit amorem amicitiæ ad seipsum, amicitia autem ad seipsum est naturalis, ergo & amor concupiscentiæ quo Deus diligitur. Respondeo, beneuolentiam in amore concupiscentiæ inclusam, esse tunc naturalem, quando bonum quod concupiscitur est naturale, super

ſupernaturalem verò, quando bonum illud eſt ſupernaturale, vt hîc contingit.

Reſolutio IV. Non poteſt homo ſeruare quoad ſubſtantiam, vllum præceptum affirmatiuum ſupernaturale de interno actu abſque gratiæ auxilio.] Ratio eſt, quia præceptum affirmatiuum ſupernaturale datur de actibus fidei, ſpei, & charitatis, provt ad ſalutem conducunt; illi autem actus ſunt quoad ſubſtantiam ſupernaturales, vt ex hactenus dictis ſatis intelligi poteſt, breuiterque oſtenditur, quia ille actus dicitur quoad ſubſtantiam ſupernaturalis, qui ſecundum ſe præcisè abſtrahendo à modo quo, verbi cauſa, fit laudabiliter, & meritoriè, & à qualibet circunſtantia qua reddatur difficilior, adhuc ſuperat naturæ vires; adeóque exigit principium ſupernaturale à quo producatur; quales eſſe, actus virtutum Theologicarum, conſtat ex præcedentibus reſolutionibus. Non ergo poſſunt præcepta de illis actibus ſeruari quoad ſubſtantiam, abſque auxilio gratiæ.

Confirmatur, nam quamuis gratis daremus, prædictos actus non eſſe quoad ſubſtantiam ſupernaturales, ſed quoad modum duntaxat, non tamen poſſet homo ſeruare præceptum ſupernaturale quoad ſubſtantiam illius, abſque ſupernaturali auxilio quia nimirum actus illi præcipiuntur, vt ſunt neceſſarij ad ſalutem, adeóque modus eorum ſupernaturalis ad ipſam ſubſtantiam præcepti pertinet.

Ex his autem colligendum 1. reſolutionem iſtam non tantum intelligi de omnibus

præce

præceptis collectiuè sumptis, sed etiam de singulis, idque quoad quemlibet illorum actum, ita vt non modo necessaria sit gratia, ad seruanda simul præcepta omnia fidei, spei, & charitatis, sed etiam ad exercendos singulos actus istarum virtutum qui sub præceptum cadunt; quia scilicet singuli sunt supernaturales quoad substantiam, adeóque per se vires naturales superant.

Collige 2. quod etsi præceptum eliciend. actus supernaturales aliquando non vrgeat, si tamen quis velit tunc elicere actum, de se aptum ad præceptum implendum, si eo tempore obligaret, ad talem actum gratia est necessaria; quia scilicet est eiusdem rationis, & naturæ cum eo actu, quo præceptum tempore obligationis impletur.

Collige 3. quando præceptum supernaturale obligat, non posse vitari peccatum contra illud, absque auxilio gratiæ; nō enim vitatur peccatũ contra præceptum affirmatiuum obligans, nisi fiat actus qui præcipitur; ille autem actus est supernaturalis, neque potest fieri sine gratia: ergo neque prçceptum de tali actu seruari, adeóque nec culpa illi contraria vitari, sine auxilio gratiæ.

Resolutio V. Non potest homo siue proximè, siue remotè se disponere ad gratiam habitualem, sine auxilio gratiæ.] Prima pars probatur, tum quia dispositio proxima ad gratiam habitualem, consistit per se loquendo & extra Sacramentum, in actu contritionis perfectæ vel amoris Dei super omnia; atqui eiusmodi actus non possunt haberi sine speciali

ſpeciali gratia, ex Trid. ſeſſ. 5. can. 3. tum quia, diſpoſitio proxima debet eſſe proportionata formæ ad quam diſponit, & eiuſdem ordinis cum illa, gratia autem ſanctificans eſt ſupernaturalis ordinis; tum denique quia diſpoſitio proxima ad iuſtificationem eſt verus actus pietatis, & ad ſalutem propriè pertinet, ac proinde requirit gratiam.

Secunda pars oſtenditur, quia initium iuſtificationis ſumitur à remotis diſpoſitionibus: quod autem tale initium ſit opus gratiæ Dei probatur, tum ex dictis reſol. 2. tum ex Arauſic. 2. can. 25. ſtatuente in omni bono opere Deum incipere, non autem nos; tum ex Trid. ſeſſ. 6. c. 5. vbi dicitur, exordium iuſtificationis in *adultis* ſumi à gratia præueniente; tum ex rationibus quibus prior pars fuit probata, illæ enim ad iſtam proportionaliter applicari poſſunt.

Dices ex communi placito Theologorum, Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam, ergo poteſt homo propriis viribus ſe ad gratiam ſanctificantem ſaltem remotè diſponere. Reſpondeo antecedens non poſſe intelligi, de faciente quod in ſe eſt, ex propriis viribus, quia ſic vt ſummum efficere poteſt actum aliquem honeſtum naturalis ordinis, qui defectu proportionis ad formam ſupernaturalem diſponere nequit. Senſus ergo eſt, facienti quod in ſe eſt ex gratiæ auxilio, Deum non denegare vlteriorem gratiam.

CAP. VI.

CAPVT VI.

De nonnullis actualis gratiæ diuisionibus.

RESolutio I. Celebris est diuisio gratiæ actualis in excitantem, & adiuuantem.] Ista sumitur ex Patribus, & Conciliis, ac speciatim ex Trident. sess. 6. c. 5. & 6. Gratia excitans etsi latius nonnunquam sumatur, propriè iuxta cõmunem acceptionem, nihil aliud significat quàm motionem quandam supernaturalem in animo hominis diuinitùs excitatam quæ consistit in illustratione intellectus, & inspiratione voluntatis, seu in sancta cogitatione, & pio affectu, quibus Deus pulsat cor hominis, illudque veluti dormiens excitat ad actum quendam supernaturalem, iuxta Apoc. Ego sto ad ostium, & pulso.

Vbi nota 1. quòd quemadmodum vox illius qui dormientem excitat, profertur absque consensu dormientis, ita gratia excitans confertur homini absque illius cõsensu; non quòd anima merè passiuè se habeat ad illam excitationem, est enim actus quidam vitalis qui à potentia vitali necessariò profluere debet, sed quia etsi physicè, non tamen liberè ad eam concurrit.

Nota 2. ex probabiliori sententia, Deum per se immediatè, & non interuentu alicuius qualitatis, aut motionis creatæ, pios illos motus in nobis excitare. Siquidem ex Conciliis, & Patribus, non alia videtur colligi gratia, nisi aut habitualis, quæ complectitur

 gratiam

gratiam ſanctificantem, & virtutes infuſas ; aut actualis, quæ in actibus quibuſdam indeliberatis conſtituitur, nempe in ſancta cogitatione intellectus, & pro voluntatis affectu.

Dices, ergo gratia pendebit à natura quod eſt Pelagianum. Diſtinguo, nam ſi pendere à natura idem ſit, ac pendere ab anima operante per modum naturæ ſeu neceſſariò, & non liberè, conceditur ; ſi verò ſenſus ſit, nos viribus naturæ poſſe in nobis eiuſmodi motus excitare, negatur; requiritur enim vt Deus in nobis eos excitet, non per virtutem aliquam creatam, & in anima receptam, ſed per ſe immediatè in illos influendo, per concurſum quendam ſpecialem, & ſupernaturalem à Pelagio numquam admiſſum, vt patet ex l.1.c.14.

Reſolutio II. Gratia adiuuans communiter ſumitur pro auxilio quodam actuali ordinis ſupernaturalis, quo voluntas eleuatur, & iuuatur ad eliciendos actus qui facultatem illius ſuperant.] Dubium eſt autem, an gratia adiuuans actualis requiratur, non modo ad actus ſupernaturales qui fiunt ſine habitu, ſed etiam ad eos qui procedunt à potentia habitu ſupernaturali inſtructa.

Nonnulli affirmant, oppoſitum tamen magis placet, quia potentia habitu ſupernaturali inſtructa, habet vires ſufficientes ad agendum ſupernaturaliter, ſicut in naturalibus potentia habitu informata, eſt principium ſufficiens actus naturalis. Ergo tunc non eſt neceſſaria gratia actualis adiuuans, vt ſic, ſiquidem illa tantum requiritur, vt eleuet & iuuet

iuuet potentiam, ex se ad agendum improportionatam.

Dices, vtrobique præter habitum requiri motionem quandam actualem, & fluentem, quæ vltimum complementum tribuat potentiæ, siquidem potentia cum habitu est tantum constituta in actu primo, actus autem secundus est perfectior, & magis actualis quàm primus; quare potentia cum habitu, non est principium sufficiens ad agendum, nisi per aliquid adueniens compleatur. Verùm hoc refellitur, tum quia ex communi sententia; in naturalibus potentia habitu instructa habet vires plusquam sufficientes ad agendum, cùm non modò possit actum simpliciter exercere, sed etiam cum facilitate; tum quia potentia cum illo complemento non erit in actu secundo constituta, sed tantum in actu primo, adeóque erit imperfectior actu secundo, & quod inde fit, vlterius aliquod complementum exiget.

Instabis, potentia quidem eleuata per habitum, habet virtutem effectiuam sufficientem, qua verè possit agere, si velit, sed non tribuitur illi per solum habitum, vt actu velit, aliàs quandiu habet habitum semper operaretur; requiritur ergo auxilium adiuuans, quo ad agendum moueatur. Sed contra, nam repugnat aliquem verè posse velle agere, & tamen carere aliquo complemento potentiæ necessario ad agendum, vt dicetur infrà: si ergo potentia habitu instructa, est sufficiens vt verè possit agere, si velit, non requiritur auxilium aliquod adiuuans, quo ad agendum impellatur.

Neque refert quòd non tribuatur potentiæ per solum habitum,vt actu velit ,hinc enim non sequitur , quod homo præter habitum debeat recipere auxilium aliquod , quo moueatur ad agendum, sed tantum quod ipse habitu iam instructus ponat actum secundum,quod præstare potest cum concursu Dei simultaneo, qui nunquam deest.

Resolutio III. Gratia adiuuans non concurrit priùs naturâ ad opus supernaturale , quàm liberum arbitrium, neque se habet propriè vt causa totalis respectu actus supernaturalis, sed vt causa partialis duntaxat.Prima pars probatur,nam priùs natura concurrere ad effectum aliquem,aliud nihil est propriè loquendo,quàm priùs natura attingere effectum , eumque producere. At non potest gratia adiuuans priùs natura producere actum supernaturalem, quàm liberum arbitrium in eundem influat;siquidem in quocumque priori siue temporis , siue naturæ, actus ille est vitalis & liber,quod habere nequit sine concursu liberi arbitrij. Confirmatur, nam aliàs sequeretur esse actualem volitionem sine influxu ipsius voluntatis : item volitionem liberam ineuitabiliter euenire , & non posse à voluntate impediri,cùm ex hypothesi priùs quàm ipsa concurrat,producta sit.

Secunda pars ostenditur , nam illa vocari solet causa partialis alicuius effectus , quæ illum non producit nisi dependenter ab alia causa : atqui gratia adiuuans non producit actum supernaturalem , nisi dependenter à libero arbitrio : ergo est causa tantum partialis

tialis respectu illius. Neque refert quòd totus actus supernaturalis pendeat à gratia; non enim pendet ab ea totaliter, sed partialiter duntaxat: quia nequit illum producere nisi dependenter à concursu voluntatis; quare etsi dici possit causa totalis totalitate effectus, non tamen totalitate causæ de qua hîc agimus.

Dices 1. Augustinum libro de prædestinatione Sanctorum cap. 2. inuehi in nonullos qui docebant, Deum & liberum arbitrium esse causas partiales actus supernaturalis fidei. Respondeo ibi reprehendi Semipelagianos, quia inter nos, & Deum ita partiebantur vt dicerent, initium fidei esse à nobis nulla gratia præuentis, incrementum verò à Deo. Hoc autem valde alienum est à quæstione quam tractamus.

Dices 2. causa partialis arguit vim agendi imperfectam; qualis Deo, aut gratiæ, tribui non potest. Respondeo antecedens falsum esse, non enim illa dicitur causa partialis, quæ habet virtutem agendi imperfectam, sed quæ exhibet actualem influxum se solo non sufficientem ad producendum effectum, qui proinde per concursum aliunde aduenientem perfici, & compleri possit. Licèt autem non possimus Deo tribuere virtutem agendi limitatam, nil tamen vetat quòd influxus extrinsecus ab eo ortus, non cõtineat omnem perfectionẽ possibilem in ratione influxus. Et similiter etsi gratia in ratione gratiæ perfecta sit, nihil tamen vetat quod non habeat omnem perfectionem, quę requiritur ad productionem actus intrinsecè vitalis.

Dices 5. in causis partialibus quælibet habet influxum, & conatum ita sibi proprium, vt neutra ab altera tanquam à causa propriè efficiente illum recipiat: At gratia adiuuans est causa adæquata faciens vt homo bene operetur, quare illa est causa totalis bonæ operationis. Respondeo negando minorem, nam gratia adiuuans vt sic, non mouet hominem ad agendum; sed illum iuuat in actuali operatione: Gratia verò excitans etsi hominem moueat ad agendum, non tamen illi imponit agendi necessitatem, vt fides docet, sed illi suas partes relinquit, vt se nimirum determinet ad opus pium, cum alioqui ab eo possit abstinere, si velit: quare non potest dici causa adæquata operationis, in sensu arguentium.

Resolutio IV. Alia est diuisio gratiæ actualis, in operantem, & cooperantem.] Ita colligitur ex Scriptura, Conciliis, & Patribus, quatenus sæpe aiunt, Deum in nobis, & nobiscum operari: priori enim loquendi modo indicatur gratia operans, posteriori cooperans: speciatim verò notandum est illud Augustini libro de gratia & libero arbitrio cap. 17. cooperando perficit quod operando incipit, quoniam ipse vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Et posteà, vt ergo velimus sine nobis operatur, cum autem volumus, & sic volumus vt faciamus, nobiscum operatur.

Ex quibus Augustini verbis insurgit triplex dubitatio, prima, quo sensu ille dicat Deum operari in nobis, sine nobis vt velimus cùm:

cùm velle sit actus à voluntate nostra elicitus. Respondeo hoc non ita debere intelligi, vt voluntas nostra merè passiuè se habeat, ad motum illum in quo gratia operans consistit: cùm enim sit actus vitalis, à potentia vitali efficienter procedere debet. Sensus igitur est, gratiam operantem esse illam, qua Deus operatur in nobis vt velimus, non quidem sine nobis physicè operantibus, sed sine nobis moraliter seu liberè concurrentibus. Non enim illæ actiones nobis tribui solent, quæ fiunt sine libertate, quæque dicuntur actiones hominis: sed eæ duntaxat ad quas nos liberè determinamus, & quæ propriè actiones humanæ appellantur.

Secunda difficultas est, quomodo gratia operans distinguatur ab excitante Respondeo non distingui realiter, sed tantum quoad voces, nam etiam excitans consistit in pia intellectus cogitatione, & motu voluntatis, qui actus fiunt in nobis sine nobis, quoniam Deus in nobis eos producit ante consensum nostrum liberum, etsi ad illos physicè, & vitaliter concurramus. Et hoc ipsum clarè colligitur ex verbis Augustini antea relatis, dum enim ait, ipse vt velimus operatur incipiens, ostendit initium salutis nostræ à gratia operante pendere. At certum est ex Concil. Trid. sess. 6. c. 5. initium salutis à gratia excitante procedere, ex quo sequitur, gratiam operantem ab excitante non distingui.

Tertia difficultas est, quodnam sit discrimen inter gratiam operantem, & cooperantem. Respondeo; idem esse discrimen inter gratias illas, ac inter gratiam excitantem, &

adiuuantem; hæc enim gratiæ diuiſio cum illa coincidit, vt ex dictis ſatis manifeſtum relinquitur. Itaque ſicut ex probabili ſententia, eadem eſt gratia excitans, & adiuuans; ita illa eadem gratia qua Deus operatur in nobis vt velimus, quando vocationi conſentimus, nobiſcum cooperatur, adeoque ſimul eſt gratia operans, & cooperans, diuerſo reſpectu.

Si quis tamen cum aliis putet, gratiam excitantem iuuare tantum moraliter, dicendum eſt eam realiter diſtingui ab adiuuante, quæ cauſalitatem realem & phyſicam neceſſariò infert: eodemque modo gratia operans à cooperante diſtinguenda eſt.

Atque ex his collige quid dicendum ſit de alia vulgari diuiſione gratiæ actualis in præuenientem, & comitatem ſeu ſubſequentem; ea enim concidit cum præcedentibus: ſiquidem gratia quæ nos excitat ad bonum & eatenus operatur in nobis ſine nobis, eadem nos præuenit: Quæ verò nos iuuat in actuali operatione, nobiſque cooperatur, eadem liberum noſtrum conſenſum cenſetur comitari. Vnde eadem eſt gratia excitans, operans & præueniens; eadem adiuuans, cooperans, & comitans, quæ etiam ſubſequens appellatur, quia præuenientem ſupponit.

CAPVT VII.

De præcipua diuiſione gratiæ actualis in ſufficientem & efficacem.

RESolutio I. Datur gratia aliqua ad ſalutem ſufficiens, eáque ab excitante,

te;& adiuuante in actu primo spectata, realiter indistincta.] Prima pars est de fide, probaturque 1. ex Scriptura in qua Deus sæpe conqueritur, quod peccatores ab ipso ad pœnitentiam vocati, conuerti noluerint. At non iustè quereretur de illis, nisi haberent auxilium sufficiens ad pœnitentiam agendam.

Probatur 2. ex Conciliis, Araúsic. 2. can. 25. statuit, omnes baptizatos posse quæ ad salutem pertinent exequi, si velint. Et Trid. sess. 6. cap. 5. can. 4. docet dari hominibus gratiam, cum qua iustitiam consequi possent, nisi propria voluntate ei resisterent. At hæc est gratia sufficiens, etsi careat effectu.

Probatur 3. ratione, quia nisi homo qui non conuertitur haberet auxilium sufficiens ad cõuersionem, non illi vitio verteretur, quòd non conuertatur, sicut enim non imputatur culpam quòd quis ex ignorãtia inuincibili aliquid omittat, ita nec ille culpandus est, qui ex impotentia non efficit id, quod ipsi præceptum est. Verùm ista firmiora euadent ex dicendis resol. 3. vbi ostendemus nulli hominis denegari auxilium ad salutem sufficiens.

Secunda pars ostenditur, nam gratia illa dicitur sufficiens ad aliquem actum, quæ tribuit vires sufficientes ad illum eliciendum; at gratia excitans, saltẽ coniuncta cum adiuuante in actu primo spectata, si hæc ab illa realiter distinguitur, tribuit vires sufficiẽtes ad eliciendos actus, ad quos proximè mouet, ea est verè sufficeins.

Notandum autem eam proportionem seruandam esse inter gratiam excitantem, & suffi-

sufficientem, vt quæ proximè excitat ad aliquem actum, det etiam vires proximè sufficientes ad eum eliciendum; quæ verò tantum mediatè & remotè ad aliquod opus excitat, non nisi mediatè & remotè vires ad illud exequendum conferat.

Resolutio II. Ea tantùm gratia dicitur absolutè, & verè sufficiens ad aliquam operationem, quæ sufficit non tantum vt homo dicatur vtcumque posse operari, sed etiam vt actu operetur, si velit.] Est communis contra authores physicæ prædeterminationis, qui volunt auxilium illud esse verè sufficiens ad operationem, quod tribuit posse operari, etsi necessariò requiratur aliud auxilium realiter à sufficienti distinctum, vt quis actu operetur.

Probatur autem 1. quia cum potentia ordinetur ad operationem, & non nisi propter illam detur ex communissimo hominum sensu, & vsu, ille non dicitur habere facultatem verè & proximè sufficientem ad aliquid agendum, qui caret principio aliquo prorsus necessario, vt actu operetur; sic enim homo, verbi causa, non aliter dicitur habere sufficientem, & proximam potestatem ad videndum, nisi quia habet quicquid requiritur vt actu videat, si videre velit. Illa igitur gratia sola dicenda est verè & proximè sufficiens ad conuersionem, quæ non solum sufficit vt homo conuerti possit, sed etiam quæ sufficit vt actu, si velit, conuertatur, non expectato vllo alio complemento, ex parte ipsius gratiæ sufficientis, ad actualem operationem intrinsecè requisito.

Proba

Probatur 2. nam si gratia est duntaxat sufficiens vt homo possit vtcunque bené operari, non autem vt bene operetur, sequitur eum qui talem præcisè habet gratiam, non teneri bene operari: ergo si non bene operetur, hoc illi ad culpam imputari non debet; quandoquidem auxilium quod habet, non confert illi vires sufficientes, vt bene operetur, sed vt possit bene operari duntaxat. Quis autem credat eum non esse obiurgandum; qui cum gratia sufficienti non bene operatus est.

Dices 1. ex August. l. de correptione & gratia c. 11. Primo homini datum est posse perseuerare, non autem perseuerare; ergo gratia sufficiens datur tantum vt homo possit operari, non autem vt actu operetur. Sed negatur consequentia, vult enim tantum Augustinus, primum hominem habuisse gratiam sufficientem ad actu perseuerandum, non tamen actu perseuerasse, idque non ex defectu ipsius gratiæ, sed ex mera hominis libertate, qui auxilio dato vti noluit.

Dices 2. homo iustus dicitur habere auxilium sufficiens ad perseuerandum, vt docent Theologi ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 13. & tamen ille non habet quidquid ad actu perseuerandum præcisè requiritur ex parte principij, cùm successu temporis alia, & alia auxilia ad perseuerandum necessaria acquirat. Respondeo, iustum habere tantum auxilium remotè sufficiens ad perseuerandum, nos autem hîc loquimur de gratia quæ proximè sit sufficiens ad aliquem actum, & conten-

dimus eam talem esse debere, vt nihil illi desit ex parte principij, ad agendum.

Dices 3. vt homo actu credat, præter auxiliũ sufficiens requiritur concursus supernaturalis ex parte Dei. Ergo absolutè potest auxilium dici sufficiens ad posse, etsi non sit sufficiens ad operari. Respondeo hanc obiectionem nullius esse momenti, quia vt gratia verè sit sufficiens ad opus aliquod, dicimus præter illam nihil requiri, quod sit prærequisitum ad operationem, tanquam principium illius, aut veluti complementum actus primi: non tamen negamus, quin sit requisitus concursus Dei, se tenens ex parte ipsius operationis, eique proportionatus.

Resolutio III. Paruulis omnibus paratum est auxilium sufficiens ad salutem, quantum est ex parte Dei, nullus etiam est adultus qui tali auxilio careat.] Prima pars probatur, tum quia Deus sincerè vult omnes homines saluos fieri, nulla est autem ratio cur paruuli à communi illo beneficio excludantur; tum quia Christus pro omnibus mortuus est, pro omnibus satisfacit, omnium est redemptor, omnium saluator, aut quoad efficaciam, aut saltem quoad sufficientiam. At quis dicat Christum pro paruulis mortuum non esse, neque esse eorum redemptorem, aut liberatorem? Tum denique quia Christus instituit Sacramentum Baptismi, in remedium peccati originalis, atque adeo pro iis omnibus qui tali peccato infecti sunt, ac maximè pro omnibus paruulis, quia cùm rationis vsu non polleant, propriis actibus saluari non possunt. Omnes ergo paruuli, quantum

tum est ex parte Dei, paratum habent auxilium ad salutem sufficiens.

Dices, qui sincerè optat vt remedium aliquod alicui applicetur, debet cauere ne quid illius applicationem impediat. At Deus hoc non cauet in omnibus paruulis, verbi causa, in iis qui in vtero materno moriuntur, quibus nulla humana industria succurri potest. Respondeo maiorem veram esse de eo, qui vult voluntate consequente & efficaci, vt remedium aliquod adhibeatur, ille enim res ita debet disponere, vt de facto remedium applicetur. Secus dicendum, de eo qui tantum id vult, voluntate antecedente & inefficaci, qua ratione Deus vult salutem paruulorum, qui sine remedio intereunt; sufficit enim quòd ille res ordinet in finem & præparet media ad illum necessaria, quæ per se loquendo applicari possint.

Secunda pars suadetur 1. ex Scrip. quæ docet, Deum ad se homines inuitare, omnes illuminare, nolle mortem peccatoris, sed vt conuertatur & viuat, quæ & similia apertè denotant, Deum nulli adulto gratiam sufficientem ad salutem denegare. Quod etiam expresse tradit Chrys. homil. 7. in Ioan. Aug l. 1. de Genesi contra Manichæos c. 3 alij plerique, quos breuitatis causa prætereo.

Probatur 2. quia qui verè & ex animo desiderat alicui finem, illico paratus est ei suppeditare media ad illum finem assequendum necessaria, si ea aliunde haberi non possunt. Atqui Deus sincerè desiderat omnibus salutem, iuxta illud 2. ad Timoth. 2. Qui vult omnes

omnes homines saluos fieri, ergo paratus est omnibus conferre media ad eiusmodi finem necessaria, præsertim cum hæc ipsi aliunde comparari nequeant.

Probatur 3. nam omnes homines rationis vsu præditi, tenentur obseruare omnia præcepta contenta in decalogo; quod cùm præstare non possint, saltem longo tempore, sine gratiæ auxilio, tenetur Deus illis conferre gratiam ad hoc sufficientem; aliàs deesset hominibus in necessariis ad salutem, quod ab ipsius bonitate, & promissionibus valde alienum est.

Dices 1. ex Paulo Ephes. 4. Gentiles alienatos esse à vita Dei per ignorantiam, propter cæcitatem cordis ipsorum, id est, propter peccata sua priuatos esse auxilio ad cognoscendum, & colendum Deum necessario. Verùm non ea est mens Apostoli, cum ipse alibi disertè doceat, Gentiles esse inexcusabiles, eò quòd Deum non glorificauerint. Vult ergo solùm ostendere, infideles suis plerumque peccatis impedimentum apponere gratiæ vberiori, qua ad fidem, & iustificationem disponi possent.

Dices 2. ex Augustino in expositione quarundam propositionum epist. ad Rom. proposit. 62. Pharaonem adeò fuisse obduratum, vt obtemperare non posset; vnde sequitur eum non habuisse auxilium sufficiens ad obtemperandum. Respondeo verba Augustini sumenda esse in sensu composito, vt scilicet Pharao quatenus erat induratus aduersus motiones diuinas, non posset earum impulsum sequi; quod non impediebat

quin

quin ſimpliciter poſſet iis obedire, quia prauam illam animi obſirmationem abiicere poterat.

Dices 3. vel auxilium ſufficiens diſtinguitur ab efficaci, vel non, ſi non diſtinguitur, ergo cum multi careant auxilio ad ſalutem efficaci, carent etiam ſufficienti: Si diſtinguitur, ergo qui non habet auxilium efficax, non poteſt ſaluari, adeóque caret auxilio ad ſalutem neceſſario, & ſufficienti; ſiquidem ſine auxilio efficaci nullus de facto ſaluari poteſt. Reſpondeo auxilium ſufficiens non diſtingui realiter, ſeu quoad entitatem, aut vim agendi ab efficaci, ſed tantum moraliter, ſeu per ordinem ad operationem ſequuturam, quare etſi quis non habeat auxilium efficax, quo de facto conuertatur, habet tamen ſufficiens quo poteſt actu conuerti, ſi velit.

Reſolutio IV. Gratia ſufficiens ad conuerſionem non datur quouis tempore; eſt tamen ſemper omnibus parata ad vitandum nouum peccatum, quod ſine illa vitari nequit.] Prima pars probatur, quia gratia ſufficiens conſiſtit ſaltem ex parte in motibus indeliberatis gratiæ excitantis, ſeu præuenientis, vt ſupra dictum eſt; experientia autem teſtatur eiuſmodi motus non ſemper nobis adeſſe, non enim continuo Deus mentem noſtram ſanctis cogitationibus illuminat affectúmque accendit per bona deſideria, ad pœnitentiam de peccatis agendam: quare non quouis momento temporis, auxilium ad conuerſionem neceſſarium nobis tribuitur.

Dices 1.

Dices 1. Script. hortatur peccatores vt quàm celerrimè ad Deum conuertantur, ergo semper adest gratia sufficiens ad conuersionem. Non sequitur, quia Scriptura vult tantùm peccatores monere, vt inspirationes diuinas non negligant, & inutiles abire patiantur; sed potiùs earum motionem sequantur, quoties se iis pulsari aduerterint.

Dices 2. S. Thom. 3. parte quæst. 86. art. 3. pronunciat opinionem existimantium, hominem non posse quandiu viuit, ad Deum per pœnitentiam conuerti, esse erroneam. Respondeo S. Doctorem non loqui de ea opinione quæ asserit, auxilium sufficiens ad conuersionem quouis momento non dari, sed de illa quæ docet, homines aliquos in hac vita adeò esse induratos, vt per auxilium gratiæ ad bonum flecti nequeant; hoc enim repugnat statui viatorum, quorum voluntas flexibilis est ad bonum & ad malum.

Secunda pars probatur, nam nisi homines haberent auxilium sufficiens & necessarium, ad vitandum nouum peccatum, non peccarent, cum nemo peccet in eo quod vitare nequit, vt docet August. li. 1. de peccatorum meritis & remissione, cap. 33. aliisque locis. Atqui homines etiam indurati & excæcati, peccant, quando liberè mandata diuina transgrediuntur, vt patet ex Iudæis, qui etsi essent indurati, Ioan. 12. peccarunt tamen, grauiter, quòd Christum non receperint, Ioan. 15. habent ergo auxilium sufficiens ad peccata vitanda.

Dices 1. Scriptura iubet nos orare, ne intremus

tremus in tentationem; hoc autem esset superfluum, si semper adesset gratia sufficiens ad superandam tentationem. Respondeo id non esse superfluum, quia per auxilium remotè sufficiens, quod semper, dum tentamur, adest, possumus obtinere illud quod ad superandam tentationem, & peccatum vitandum proximè & immediatè sit sufficiens.

Dices 2. Non datur peccatori singulis momentis auxilium sufficiens ad conuersionem ex dictis, ergo nec ad vitandum peccatum, sequela patet; quia cùm teneatur conuerti, nisi conuertatur peccabit. Respondeo præceptum conuersionis ad Deum non semper vrgere, sed certis duntaxat temporibus; quoties autem talis obligatio incumbit, Deus tribuit peccatori auxilium sufficiés, quo possit conuerti si velit. Poterat hîc quæri an auxilium gratiæ detur omnibus æqualiter: verùm huius difficultatis resolutio negatiua satis constare potest ex l. 1. vbi de prædestinatione.

Resolutio V. Admittenda est gratia quædam efficax, eáque quoad entitatem ab excitante realiter indistincta.] Prima pars est certa ex Scriptura, Conciliis & Patribus, & facilè probatur; nam gratia efficax est illa qua Deus nos mouet efficaciter, seu ita vt effectus sequatur; at dubitari non potest, quin sæpe ex motione gratiæ diuinæ effectus sequatur, cùm innumera bona opera ex illius impulsu quotidie fiant; ergo certum & indubitatum est, dari quandam gratiam efficacem, quæcunque illa sit.

Secunda pars ostenditur ex Augustino, qui de

de gratia efficaci sæpissime agit sub nomine vocationis, illuminationis, suasionis, suauitatis, aliisque similibus quæ ad gratiam excitantem pertinent. Libro de Spiritu & littera c. 34. visorum (inquit) suasionibus agit Deus vt velimus, & vt credamus. Et lib. de gratia & libero arbitrio c. 5. ait, vt Paulus de cœlo vocaretur, & tam magna & efficacissima vocatione conuerteretur, gratia Dei erat sola.

Accedit ratio, nam ea est propriè gratia efficax, quæ facit vt agamus: seu quæ ita nos impellit ad agendum, vt de facto sequatur operatio, siue effectus, at impellere ad agendum proprium est gratiæ excitantis, seu præuenientis.

Dices 1. potest contingere vt duo peccatores æquali gratia à Deo excitentur, & vnus eorum vocationi respondeat, alter minimè: qui autem consentit, habet aliquod auxilium quod alteri concessum non est, & hoc auxilium est efficax, quia actu efficit vt peccator consentiat: oportet ergo vt eiusmodi auxilium à gratia excitante distinctum sit. Respondeo eum qui consentit, non necessario habere aliquod auxilium præuium, distinctum à gratia excitante, sed satis esse quòd excitatus, & vocatus sit iis circunstantiis, in quibus illius conuersio est sequutura: hoc enim maximum est beneficium, quod alteri concessum non est. Dico præuium, nam consentiens habet auxilium in actu secundo adiuuans, quo alter caret.

Dices 2. Gratia excitans non eleuat voluntatem ad actus supernaturales, sed tantum

tum eam ſuauiter allicit, vt tales actus velit elicere, ergo ea præcisè non eſt gratia efficax: cùm iſtius munus ſit eleuare potentiam ad opus bonum. Reſpondeo non ſequi, proprium enim munus gratiæ efficacis eſt, impellere ſuauiter ad opus; efficientis verò ſeu adiuuantis eleuare potentiam ad actum ſupernaturalem,& cum ea ad illum intimè influere.

Dices 3. Illuminatio, vocatio, & ſuaſio, potiùs ad litteram quàm ad ſpiritum pertinent, ergo gratia efficax in iis non conſiſtit. Reſpondeo eam vocationem pertinere ad ſpiritum,qua intellectus interiùs illuminatur, & cor accenditur ad amorem boni;qua ratione gratia excitans in ea conſtituitur.Ea autem vocatio erit gratia efficax, ſi dicat ordinem ad conſenſum ſequuturum: ſiue ipſamet ad eiuſmodi influxum realiter, & intimè influat ſiue non.

Reſolutio VI. Etſi iuxta probabilem ſententiam, gratia efficax realiter, & phyſicè voluntatem moueat & inclinet ad opus bonum, non tamen ad illud eam phyſicè prædeterminat.] Prima pars probatur,nam gratia efficax eſt motio quædam realis in anima exiſtens, eamque veluti per modum cuiuſdam impetus impreſſi, ad opus bonum inclinans ;quare ſicut in rebus corporeis, impetus effectiuè & realiter ad motum localem concurrit, ita proportione ſeruata impetus voluntati impreſſus ad motus ſpirituales, & ſupernaturales animæ realiter cooperari debet. Confirmatur, nam gratia efficax non minùs mouet voluntatem, quàm habitus illi inhæ

inhærens,atqui habitus per modum causæ physicæ,& realis mouet voluntatem ad opus; ergo idem de gratia efficaci sentiendum videtur.

Secunda pars est valde communis contra recentiores Thomistas, & probatur multipliciter,primò quia certum est ex fide,gratiam efficacem non nocere libertati, siue quoad potentiam, siue quoad vsum; at noceret libertati saltem quoad vsum,si voluntatem physicè prædeterminaret ad vnum, vt patet ex dictis lib. 1. cap.18.

Secundò, quia certum est ex fide, hominem posse gratiam abiicere,eique dissentire, si velit; hoc enim expresè definitum est in Concilio Trident.sess 6.c.5.&.can.4.Ibi autem agitur de gratia efficaci,vt perspicuum est ex errore opposito qui damnatur;ergo de fide est hominem posse gratiam efficacem abiicere,eique dissentire si velit; at quomodo potest talem gratiam abiicere,eique dissentire, si eâ positâ necesse est vt consentiat,& impossibile vt ponat dissensum?

Tertiò, quia certum est ex fide, eum qui non conuertitur, adeóque qui caret gratia efficaci, posse conuerti,ac proinde habere auxilium sufficiens vt conuertantur, si velit. At hoc esset impossibile si fieri non potest vt homo ponat actum conuersionis sine motione prædeterminante, qua caret, quæque non est in potestate illius.

Quartò, quia certum est ex fide, Lutherum, & Caluinum errasse quantum ad vim ineluctabilem, quam tribuebant gratiæ efficaci, Siquidem quoad hoc in Concilio Tridentino

dentino damnati fuere. At non errassent, si gratia efficax habet vim physicè prædeterminandi voluntatem ad vnum, cùm hæc prædeterminatio inducat antecedentem agendi necessitatem, adeóque sit planè ineluctabilis.

Dices 1. ex Scriptura non obscurè colligi, voluntatem nostram physicè prædeterminari per gratiam efficacem, vt; cum dicitur Ezech. 36. Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam vt in præceptis meis ambuletis, & Isa. 46. Omne consilium meum stabit & omnis voluntas mea fiet. Et 1. Cor. 4. Quis est qui te discernit? Nam Deus efficaciter facit nos facere, quatenus physicè nos ad agendum prædeterminat, ac si huiusmodi prædeterminatione consilium illius facilè poterit corruere, & qui conuertitur seipsum discernet ab eo qui non conuertitur. Respondeo ista omnia rectè posse intelligi; absque eo quòd Deus nobis agendi necessitatem imponat, ac proinde, etsi nos ad agendum minimè prædeterminet. Primum quidem, quia ex communi vsu loquendi, potest aliquis suasionibus, aliisque modis similibus facere vt alius det ellemosynam, aut aliud quid faciat: secundum verò, quia vt decretum Dei firmum sit, non opus est vt executioni mandetur per media prædeterminantia, sed sufficit quòd applicet media repudiabilia, quæ iuxta infallibilem Dei præscientiam effectum sint habitura. Tertium etiam, quia vt homo qui conuertitur, verè à Deo discernatur ab eo qui non conuertitur, & non ille seipsum discernat, suffi-

cit

cit quòd Deus illi immiſerit eam gratiam, per quam ſcibat eum conuertendum.

Dices 2. Gratiam phyſicè prædeterminantem habere fundamentum in Concil. Arauſic. 2. can. 4. vbi ſtatuitur Deum non expectare voluntatem noſtram, vt à peccato purgemur, at illam expectaret, ſi ipſe eam non prædeterminaret ad conſenſum. Reſpondeo, Deum non expectare voluntatem noſtram in ſenſu Semipelagianorum, qui ibi damnantur, nempe antequam ipſe gratia ſua eam præuenerit: iam tamẽ præuentam expectare vt ipſa ſe ad conſenſum liberè determinet, non quidem ſola, ſed ſimul cum diuino auxilio, in ipſum conſenſum intimè influente.

Dices 3. multa eſſe in Auguſtino, quæ vix intelligi poſſunt, ſine prædeterminatione phyſica; vt cum ait, Deum dare vires efficaciſſimas voluntati, nos trahere miris modis: occulta, & ineffabili poteſtate operari in cordibus humanis, bonam voluntatem, &c. Verùm iſta nihil concludunt, nam vt ſupra vidimus, ipſa vocatio apud Auguſtinum interdum dicitur efficaciſſima, quia nimirum hominem mouet ad opera valde ſublimia, & ſupernaturalia. Et etiam vocatur tractus, quia trahitur animus delectatione, amore, modiſque ſimilibus qui ſummam ſuauitatem; nullam coactionem, aut neceſſitatem continent. Vnde quòd talibus mediis ſuauibus & alioqui repudiabilibus, Deus quod intendit à voluntate creata infallibiliter obtineat, hoc certè maioris ſapientiæ, & potentiæ opus eſt, quàm ſi id per gratiam phyſicè prædeterminantẽ, & prorſus ineluctabilem aſſequeretur.

Dices

Dices 4. Auxilium efficax habet efficaciam à se, non autem à voluntate creata; at hoc falsum esset, si eam non prędeterminaret ad actum: sic enim voluntas seipsam determinando, causa esset quòd gratia haberet effectum, adeóque esset efficax. Respondeo, quòd gratia sit efficax in actu primo, id nullo modo pendet à voluntate; ab ea tamen quodammodo pendet, quòd in actu secundo sit efficax, seu potius efficiens; quia se determinando ponit conditionem sine qua, gratia careret effectu.

Dices 5. Si gratia efficax non prædeterminat voluntatem ad actum, sed potiùs voluntas sine præuia determinatione agit si vult, non agit si non vult, ergo non gratia sibi subiicit voluntatem, sed voluntas sibi subiicit gratiam, quod repugnat Concilio Arausic. 2. c. 6. Respondeo hinc tantum sequi, gratiam efficacem subiici voluntati quoad vsum, quod verissimum est, Neque hoc repugnat Concilio citato, ibi enim agitur contra Semipelagianos, quatenus ita subiungebant gratiam voluntati, vt vellent liberum arbitrium propriis viribus quærendo, pulsando, &c. posse aduocare gratiam; quòd valde à sententia quam defendimus, alienum est. Multæ aliæ obiectiones huc spectantes cum earum solutionibus, videri possunt in suaui concordia disp. 3.

Resolutio VII. Efficacia gratiæ consistit in certa congruitate, & contemperatione vocationis diuinæ cum libero arbitrio, qua posita, iuxta præscientiam Dei sequitur infallibiliter effectus.] Id patet 1. ex August. qu

non

non rarò talis congruitatis meminit, præsertim verò l.1.ad Simplicianum quæst. 1. vbi ita habet; Non volentis, nec currentis, sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocauit, quomodo aptum erat eis qui sequuti sunt vocationem: nam cuius miseretur, sic eum vocat quomodo scit ei congruere, vt vocantem non respuat. Et posteà, verũ ergo est, multi vocati, pauci electi, illi autem qui non congruebant, nec contemperabantur vocationi, non electi: quia non sequuti, quamvis vocati. Vide plura ibidem.

Probatur 2. Nam ex communi sententia, efficacia gratiæ constituenda est, aut in aliqua vi intrinseca prædeterminandi physicè voluntatem, aut in cooperatione voluntatis, aut in congruitate ipsius gratiç cum voluntate, at primũ supra reiectum est, secundum etiam refellitur, quia non ideò gratia est efficax, quia voluntas operatur, quin potiùs ideò voluntas operatur, quia gratia est efficax: quare efficacia gratiæ non potest formaliter sumi à cooperatione voluntatis, cùm sit causa illius, eamque præcedat. Vnde August. agens de gratia efficaci, eam vocat altam, secretam, & secundum Dei propositum, atque à nullo duro corde respui, & ita agere sensum, vt accommodare faciat assensum; quæ & similia planè indicant, efficaciam gratiæ antecedere consensum voluntatis, eumque causare, ac proinde in eo non posse consistere. Reliquum igitur est vt tertium sit verum, cum non appareat in qua re alia gratiæ efficacia constitui possit.

Probatur 3. Nam cùm difficile sit, rectè con-

conciliare libertatem nostram, cùm certitudine prædestinationis, & efficacia gratiæ, ille modus amplectendus est tanquam probabilior, qui ex vna parte libertati non officit, ex alia verò certitudini prædestinationis, & gratiæ efficacis sufficienter prospicit. Hoc autem rectè fiet si dicas, prædestinationem habere suum effectum, per auxilia quidem secundum se repudiabilia, ita tamen genio voluntatis accommodata, vt iuxta præscientiam Dei, effectum infallibiliter sint habitura.

Dices 1. Interdum contingit vt homo ex innata libertate, nolit efficere id quod sibi congruit, ergo efficacia gratiæ non consistit præcisè in tali congruitate, quia aliàs contingeret gratiam efficacem carere effectu, quod repugnat. Respondeo, omnia auxilia quantumvis congrua in actu primo, posse reiici, cùm voluntatem non prædeterminent: nunquam tamen contingere, quòd homo de facto respuat illud auxilium quod ipsi ita congruit, vt iuxta infallibilem Dei præscientiam effectum sit habiturum.

Dices 2. vel potest homo conuerti siue auxilio congruo, vel non potest: si non potest, ergo illi tantùm possunt conuerti, qui de facto conuertuntur, cum alij careant auxilio congruo. Si potest, supponamus quòd de facto conuertatur, tunc vel illius conuersio fiet sine gratia efficaci, quod dici non potest, vel certè dicendum erit gratiæ efficaciam non consistere in congruitate illa. Respondeo posse hominem antecedenter conuerti, etsi non habeat auxilium efficaciter

congruum, non tamen consequenter, quia ex hypothesi quòd conuertetur, consequens erit eum fuisse vocatum eo modo quo iuxta præscientiam Dei ipsi congruum erat, vt vocantem non sperneret.

Dices 3. vel potest homo abiicere gratiam congruam, vel non potest, si non potest, tollitur libertas; si potest, ergo gratia efficax frustrari potest effectu suo, quod cùm repugnet, dicendum est efficaciam gratiæ in congruitate non consistere. Respondeo posse hominem potestate antecedenti, reiicere gratiam congruam, non tamen potestate consequenti, quatenus fieri non potest, vt homo non consentiat ei gratiæ, cum iuxta præscientiam Dei est consensurus.

Dices 4. supponamus duos homines æquali gratia à Deo præuentos, tunc vel vterque consentiet, si nempe gratia sit congrua, vel vterque dissentiet, si congrua non sit; At hoc repugnat libertati, quia cum liberum illud sit, quod positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere vel non agere, necesse est vt vnus ex illis possit consentire, etsi alter non consentiat. Respondeo negando minorem, quia etsi cum gratia & physicè, & moraliter æquali vterque consentiat, aut vterque dissentiat; vterque tamen spectatâ gratiâ in actu primo, liber manet ad consentiendum, vel dissentiendum, proindéque etsi vnus consentiat, alter dissentire potest, quod ad libertatem sufficit.

CAP.

CAPVT VIII.

De existentia, & natura gratiæ habitualis.

RESolutio I. Præter gratias actuales, de quibus hactenus actum est, admittendum est donum aliquod gratiæ diuinitus infusum, quod post operationem in anima nostra habitualiter remanet.] Probatur 1. ex Scriptura, quatenus ait secundæ ad Timotheum capite primo & 1. Corinth. 3. Ioan. 14. Deum in nobis mansionem facere. At Deus non potest habitare, & permanere in hominibus, nisi per donum aliquod habituale & permanens. Consentiunt Patres quatenus de gratia sanctificante loquuntur, vt de pulchritudine quadam eximia, in anima habitualiter permanente.

Probatur 2. nam homo denominatur iustus non tantum quando actu operatur, sed etiam quando dormit, aut nihil actu agit. Ea autem denominatio non est extrinseca, sed intrinseca, & per gratiam inhærentem, quæ proinde debet esse habitualis.

Probatur 3. nam per Baptismum iustificantur non solùm adulti, sed etiam infantes: hæc autem iustificatio cùm sit vera & interna, fit per gratiam veram & internam; quæ cum nequeat esse actualis, quia infantes non sunt capaces vllius motionis actualis in

Deum, in habitu aliquo aut qualitate permanente consistere debet.

Quæres, an prædicta resolutio sit de fide. Respondeo 1. ante Concilium Trident. eam non fuisse de fide, quia non satis euidenter continetur in Scriptura, & aliunde à nullo vnquam Pontifice, aut Concilio fuit determinata tanquam ex fide certa, neque antiqui Scholastici reprobant vt hæreticam, sententiam Magistri Sententiarum affirmantis, charitatem habitualem non esse aliquid creatum & inhærens animæ sed ipsam personam Spiritus sancti.

Respondeo 2. ex probabili sententia, iam post Concil. Trident. esse de fide siquidem multa ibi traduntur quæ non possunt intelligi, nisi de gratia habituali. vt quod sess. 6. cap. 7. legitur eos qui iustitiam Christianam acceperunt, debere eam seu primam stolam, candidam & immaculatam conseruare: & can. 32. Iustum per bona opera mereri augmentum gratiæ, aliáque id genus, quæ etsi expresse non agant de gratia habituali, habent tamen verba æquiualentia. Accedit quòd Catechismus eiusdem Concilij tractatu de Baptismo, declarat à Tridentina Synodo fuisse definitum, gratiam esse diuinam qualitatem in anima inhærentem; quod certè de actione aliqua intelligi non potest.

Resolutio II. Habitus gratiæ sanctificantis realiter à charitate distinguitur.] Probatur 1. nam nulla apparet repugnantia, quare non possit Deus producere formam quandam sanctificantem, realiter ab habitu charitatis

distinctam. Ergo fatendum est id ita factum esse, cùm Concilia, & Patres plerumque agant de gratia, & virtutibus infusis tanquam de rebus distinctis; quando docent in iustificatione infundi gratiam, & virtutes, aut quid simile.

Probatur 2. nam cùm gratia naturam perficiat, vt in ordine naturæ ponimus formam substantialem, potentias agendi ab ea dependentes, ita in ordine supernaturali constituenda est forma aliqua primaria & veluti substantialis, à qua habitus operatiui tanquam potentiæ aliqua ratione pendeant. Illud autem munus non potest competere charitati, quia cùm sit in voluntate, supponit tanquam priores habitus qui intellectum perficiunt. Ergo dicendum est dari habitum quendam gratiæ distinctum à charitate, aliisque virtutibus infusis, per quem anima recipiat esse diuinum, fiatque diuinæ consors naturæ.

Dices 1. quidquid in Scriptura dicitur de gratia, dicitur etiam de charitate; vt quòd per eam homines Filij Dei constituantur, & spiritualiter regenerentur, &c. ergo gratia, & charitas non distinguuntur realiter. Respond. 1. incertum esse, an prædicta intelligantur de charitate habituali, de qua tantum agimus, possunt enim commodè intelligi de actuali, eique tribui non vt formæ sed vt perfectissimæ dispositioni. 2. dato quòd de habituali intelligatur, dicendum esse prædicta illi competere, non præcisè ratione sui, sed quatenus cū ipsa gratia habituali inseparabiliter est connexa. Atque hęc distinctio

applicari potest ad alia multa, quæ ex Patribus afferri solent.

Dices 2. Concilium Tridentinum sess. 6. capit. 7. cùm dixisset vnicam esse causam formalem nostræ iustificationis, paulò inferiùs docet nos iustificari, dum charitas diffunditur in cordibus nostris; ergo hæc est forma iustificans. Non sequitur, quia aliud est nos iustificari per charitatem, tanquam per formam sanctificantem.

Dices 3. non sunt multiplicanda etiam sine necessitate: at nulla est necessitas ponendi gratiam aliquam habitualem, ab ipsa charitate distinctam; siquidem nulla est supernaturalis operatio, quæ in alias virtutes infusas commodè referri non possit. Respondeo, etsi eo titulo non sit necessaria gratia, ab habitibus operatiuis distincta; alia tamen ex causa ponenda videtur, nempe vt hominem constituat in statu supernaturali, ex quadam congruitate præsupposito, ad habitus operatiuos eiusdem ordinis.

Resolutio III. Gratia habitualis ex natura sua augeri potest, idq; in infinitum, augetur autē de facto in omnibus per bona ipsorum opera, ac proinde possunt homines quandiu viuunt, vlteriores in iustitia & santitate progressus facere.] Prima pars probatur 1. ex Script. Apoc. 22. Qui iustus est, iustificetur adhuc. & sanctus, sanctificetur adhuc. Eccli. 18. Ne verearis vsq; ad mortē iustificari, id est, in iustitia progressus facere. 2. ex Trid. sess. 6. cap. 10. vbi dicitur, Homines iustificatos, in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, crescere, atq; magis iustificari. 3. ratione, nam

nam cùm gratia sit qualitas quædam supernaturalis, nihil impedit quin possit intendi, est enim proprietas qualitatis posse intendi; & aliunde supernaturalitas non repugnat intensioni, cùm actus supernaturales sint magis, & minùs intensi.

Secunda pars ostenditur, quia si gratia non potest in infinitum augeri, hoc oritur vel ex parte Dei, vel ex parte ipsius gratiæ, vel ex parte subiecti in quo recipitur; non primum, quia Deus cum sit infinitè potens, gratiam semper intendere potest: non secundum, quia gratia est quædam naturæ diuinæ participatio; hæc autem potest magis, ac magis, in infinitum participari: non tertium, quia anima recipit gratiam, per potentiam obedientialem passiuam, quæ nullum habet terminum.

Dices, si gratia augeri posset in infinitum, sequeretur dari posse gratiam maiorem gratia Christi. Respondeo, id non esse absurdum, spectatâ absolutâ Dei potentiâ, & gratiâ Christi in ratione entis.

Tertia pars suadetur 1. nam cùm Scriptura hortatur iustos vt amplius iustificentur, & in charitate crescant, satis indicat gratiæ augmentum fieri debere per bona ipsorum opera 2. nam in Concil. Trid. sess. 6. can. 24 sic statuitur, Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conseruari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo & signa esse iustificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam, anathema sit.

Vbi nota 1. de lege ordinaria gratiam non

augeri, nisi juxta proportionem meritorum: interdum tamen ex speciali priuilegio contingere, vt Deus alicui conferat augmentum gratiæ, superans meritum boni operis. 2. prædicta intelligenda esse de augmento gratiæ, quod fit extra Sacramentum, & appellatur ex opere operantis; certum enim est in Sacramentis conferri gratiam, & augmentum illius ex opere operato, seu supra dispositionem suscipientis.

Quarta pars ex dictis concluditur; nam cùm gratia possit in infinitum augeri, eaque augeatur per bona opera, & homo quandiu est viator possit bene & meritoriè operari, sequitur neminem esse adeo iustum, & sanctum qui vlteriores in gratia, & sanctitate progressus facere non possit. Atque hoc apertè denotat Scriptura, cum hortatur quemvis iustum & sanctum indiscriminatim, vt adhuc iustificetur & sanctificetur.

Resolutio IV. Gratia habitualis amitti potest, non tamen de lege ordinaria minui.] Prima pars est definita in Concil. Trid. sess. 6. canone 23. his verbis, si quis hominem semel iustificatum dixerit ampliùs peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideò eum qui labitur & peccat, nunquam verè iustificatum fuisse, &c. Anathema sit. Ratio idem ostendit, quia homo in hoc vitæ statu, etsi gratia præditus sit; non videt clarè Deum vt est summum bonum, ac proinde non ei immobiliter adhæret; sed potest ad arbitrium, aliquod bonum apparens illi anteponere, & sic peccando mortaliter gratiam habitualem amittere.

Ne

Ne autem quis putet, gratiam sola infidelitate amitti, vt volunt hæretici, notanda est illa altera definitio eiusdem Concilij quæ habetur canone 27. in hæc verba, Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis; aut nullo alio quatumuis graui, & enormi præterquam infidelitatis peccato, semel acceptam gratiam amitti, anathema sit. Et ratio est, qua quodlibet peccatum mortale grauissimè Deum offendit, cùm ipsi vilissimam creaturam præferat: quare hominem amicitia diuina, adeóque gratia santificante indignum constituit.

Si quæras quomodo peccatum mortale expellat gratiam. Respondeo primò, eam non expellere efficienter physicè, quia sic deberet producere formam aliquam positiuam cum gratia incompossibilem, quod non fit; quia peccatum nullam formam positiuam producere potest, præter habitum quendam vitiosum; At habitus vitiosus non habet repugnantiam cum gratia, neque eam formaliter ab amina expellit, vt patet in plerisque iustis, qui prauis habitibus affecti sunt.

Respondeo 2. eam expellere moraliter seu demeritoriè, quia vt ante dictum est, mortaliter peccans grauiter Deũ offendit, & inhonorat eò quòd ab illo auertitur, & conuertitur ad creaturam, tanquam ad vltimum finem; quare meritò amittit ius quod habebat ad hæreditatem cœlestem, tanquam filius Dei adoptiuus, & consequenter spoliatur gratia sanctificante, in qua tale ius fundatum erat.

X 5 Secun

Secunda pars oſtenditur, quia ſi gratia habitualis de lege ordinaria minui poteſt, hoc fit per peccata venialia, bona ſiquidem opera eam augent, peccata verò mortalia eam totaliter deſtruunt. At peccata venialia non habent vim minuendi gratiam, tum quia, neque illi repugnant, cum ex lege communi exiſtere poſſint, in ſubiecto gratiâ valde intensâ ornato; neque merentur diminutionem illius, cum probabile non ſit, Deum propter leuiora hæc peccata iuſtum velle priuare augmento gloriæ eſſentialis, vt certè priuaret, ſi propterea gratiam illius habitualem minueret; tum quia ſi gratia habitualis per peccata venialia remitteretur, tot eiuſmodi peccata committi poſſent, vt tota tandem gratia euaneſceret.

Dices 1. quantitatem gratiæ quæ deperditur per peccatum veniale, eſſe adeò exiguam, vt nunquam perueniatur ad vltimum gradum. Sed contrà, nam contingere poteſt, vt gratia in aliquo ſit valde remiſſa, & ille quotidie innumera peccata venialia committat; quidni ergo poterit hic homo, etiam vltimum gratiæ gradum deperdere?

Dices 2. etſi perueniatur ad gradum vltimũ' eum per peccatũ veniale non poſſe aboleri, quia peccatũ illud non iam veniale, ſed mortale eſſet, eò quòd mortem afferret animæ. At neq; hoc placet, quis enim credat in eo caſu, verbũ otioſum fore peccatum mortale, propter nocumentum nullo modo intentum, aut præuiſum, ſed inuincibiliter ignoratum? Aliàs ſequeretur, omnia iuſtorum peccata eſſe mortalia, quia cum neſciant

nesciant an gratia quam habent, per vnum peccatum de se veniale possit tota destrui, quotiescunque ex aduertentia vel leuiter peccarent, exponerent se periculo amittendi totam gratiam, & consequenter peccandi mortaliter: vnde singula eorum peccata quantumvis de se leuia, propter eiusmodi periculum essent mortalia.

CAPVT IX.

De causis, & dispositionibus gratiæ habitualis.

RESolutio I. Deus solus est causa efficiens principalis gratiæ, & nulla est aut esse potest creatura adeò perfecta, quæ sit causa principalis illius.] In primis quòd Deus sit causa principalis gratiæ, nimis apertum est, quòd verò solus Deus de facto sit causa principalis illius, patet, tum ex illo Iob. 14. Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es? tum quia nullum assignari potest agens creatum, in cuius virtute gratia habitualis contineatur, vt à fortiori ex iam dicendis intelligetur.

Tandem quòd neque de potentia absoluta, possit gratia pendere à re aliqua creata, vt à causa principali, sic ostenditur; nam vel agens illud per potentiam sibi connaturalem, haberet vim producendi gratiam, vel per facultatem aut qualitatem minimè connaturalem à Deo sibi infusam. At neutrum dici potest, non primum, quia sic de-

beret dari substantia aliqua supernaturalis, quod fieri non potest, vt l. 1. c. 7. ostendimus: non etiã secundum, quia qualitas illa deberet esse perfectior gratia, quod quomodo fieri possit satis intelligi non potest, cùm non videatur possibilis aliqua qualitas, quæ perfectius participet naturam diuinam, quàm ipsa gratia habitualis, cuius ea vis est, vt hominem constituat filium Dei adoptiuum, eíque det ius ad beatitudinem omnium perfectissimam, quæ in clara Dei visione consistit.

Ex his collige, Deum non tantum esse causam generalem gratiæ, sed etiam particularem; quatenus ipse solus, sine consortio alterius causæ principalis eam producit. Imò cum nullum agens præter Deum, possit concurrere vt causa principalis ad productionem gratiæ, hinc etiam Deus dici debet causa particularis illius, potiori titulo quàm dicatur causa particularis eorum effectuum quos solus producit, cum tamen ex se inter agentia creata causam aliquam efficientem habêre possent.

Porrò etsi nulla sit, aut esse possit causa principalis gratiæ præter Deum, non tamen repugnat in rebus creatis reperiri causas instrumentales illius, saltem morales, sic enim Sacramenta nouæ legis concurrunt ad nostram iustificationem, tanquam instrumenta illius, vt patet ex tract. de Sacramentis Christi etiam humanitas habebat quendam influxum instrumentalem ad productionem gratiæ, vt ex dictis lib. 2. cap. 17. manifestum est.

Resolu

Resolutio II. Gratia habitualis non creatur, sed educitur è subiecto, nempe ex ipsa substantia animæ.] Prima pars probatur, nam creatio propriè est actio qua res fit ex nihilo, id est, ex nullo præiacente subiecto, materialiter concurrente ad talem productionem; atqui productio gratiæ non ita fit ex nihilo, quia cum gratia sit accidens, ea producitur dependenter ab anima, tanquam à subiecto materialiter concurrente ad illius productionem. Confirmatur, nam si gratia produceretur per creationem, ea vi sua subsisteret per se; quemadmodum anima rationalis per se subsistit, eo ipsò quòd illius productio est creatio.

Dices 1. gratia est nobilior anima rationali, ergo creatur non secus ac illa. Respondeo non sequi, quia cum anima sit substantia, nobiliorem essendi modum habet quàm quodcumque accidens.

Dices 2. ex communi vsu loquendi, homines dicuntur creari secundum gratiam, ergo gratia creatur. Respondeo hoc debere intelligi de creatione impropriè, seu moraliter sumpta, vt gratia creari dicatur, non quòd fiat nullo præsupposito subiecto, sed quia confertur sine præcedentibus meritis propriè dictis; sicut etiam interdum dicitur infundi, quia extrinsecus aduenit.

Secunda pars ostenditur, quia duobus tantùm modis forma aliqua produci potest, vel indèpendenter à subiecto, adeóque per creationem; vel dependenter à subiecto, ac proinde per eductionem. At gratia non producitur per creationem, vt ostensum est;

est;ergo per veram eductionem produci debet.

Dices 1.gratia non continetur in potentia animæ,cùm hæc sit naturalis, illa supernaturalis:ergo ex illa educi non potest.Respondeo gratiam non contineri in potentiâ naturali animæ, sed in obedientiali, ac proinde posse saltem à Deo ex ea educi.

Dices 2 anima rationalis est imperfectior gratia,ergo hæc non potest ex illa educi. Non sequitur, forma enim substantialis educitur ex materia,etsi hæc illa sit ignobilior.Et ratio est, quia causalitas materiæ erga formam, non est vt eam perficiat,sed vt ab ea perficiatur.

Tertia pars suadetur, nam cùm gratia habitualis hominem ad esse diuinum eleuet, congruum est,vt in ipsa animæ essentia constituatur, quemadmodum habitus operatiui recipiuntur in ipsis potentiis animæ operatiuis, vt sic debita proportio inter esse naturale,& supernaturale seruetur.Confirmatur, nam gratia est naturâ prior habitibus operatiuis., cùm hi ab illa pendeant tanquam proprietates quædam moraliter ei debitæ; ergo æquum est vt illi competat subiectuum, quod sit natura prius subiecto habituum.

Dices, dispositio est in eodem subiecto, in quo est forma ad quam disponit; sed gratia est dispositio ad gloriam, & gloria est in potentiis animæ, ergo etiam gratia in illis existit. Respondeo maiorem esse veram de dispositione naturali & physica, non autem de morali, seu quæ solum ex ordina-
tione

tione diuina ad formam aliquam disponit, qualis est gratia habitualis respectu gloriæ.

Resolutio III. Gratia habitualis non requirit dispositiones physicas, sed morales, easque multiplices.] Prima pars probatur, nam gratia primum locum obtinet inter habitus & qualitates supernaturales, quatenus per se loquendo omnes consequuntur gratiam, tanquam proprietates illius, ergo nulla qualitas potest assignari, quæ sit dispositio physica ad gratiam; ea enim vt sic necessario gratiam in subiecto præcederet. Deinde illa dispositio deberet esse qualitas supernaturalis, ad illam autem non requireretur aliqua præuia dispositio physica, ne daretur progressus in infinitum; quare neque ad gratiam habitualem talis aliqua dispositio admittenda est.

Secunda pars ostenditur, nam Scriptura sæpe hortatur peccatores ad conuersionem, aliosque actus sub quorum conditione promittit illis peccatorum suorum remissionem. quod signum est eiusmodi actus esse in illis dispositiones ad gratiam. Fauet ratio, æquum enim est vt qui liberè à Deo recessit peccando, liberè ad eum reuertatur, vt peccati remissionem obtineat.

Porrò illi actus non tantùm sunt morales quoad entitatem, quatenus scilicet sunt liberi sed etiam quantum ad causalitatem, seu quatenus disponunt ad gratiam; cùm non semper concurrant ad iustificationem, vt patet in paruulis rationis vsu carentibus & quando concurrunt vt in adultis, ij sunt actus

actus fidei, spei, & charitatis qui ex se nullam habent connexionem physicam cum gratia.

Tertia pars suadetur, nam in primis fides est necessaria ad salutem, cum sine illa impossibile sit placere Deo, vt testatur Paul. Hebræ. 11. Nomine autem fidei non intelligitur fides illa Caluinistica, qua quis certò credit peccata omnia sibi esse remissa; ob Christi merita, cum enim talis remissio nulli à Deo reuelata sit; non potest esse obiectum fidei Christianæ, & ad salutem necessariæ. Neque refert illud ex Symbolo Apost. Credo remissionem peccatorum, sensus enim est, in Ecclesia Catholica vigere potestatem remittendi peccata, quod aliud est.

Itaque fides necessaria ad iustificationem est illa, qua credimus mysteria quæ nobis fide diuina credenda proponuntur, vt colligitur ex Scriptura sacra, speciatim verò ex verbis illis Marci vult. Prædicate Euangelium omni creaturæ, qui crediderit (Euangelium scilicet) & baptizatus fuerit, saluus erit. Et ratio idem ostendit, quia fides ad iustificationem necessaria, non est alia quàm quæ ad salutem requiritur; Hæc autem est illa qua mysteriis à Deo reuelatis assentimur, vt liquet ex verbis illis Athanasij in Symbolo; Hæc est fides Catholica quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, saluus esse non poterit.

Prætereà ad iustificationem ordinariè requiritur timor diuinæ iustitiæ, qui ex fide oritur; homo enim credens Deum esse iustum in vindicandis peccatis, timet diuinum iudicium,

cium,& ad emendationem vitæ eo timore prouocatur. Huius autem timoris necessitas commendatur, tum in aliis Scripturæ locis, tum Eccli. 1. his verbis, Qui sine timore est, non poterit iustificari.

Rursus ad iustificationem ordinariè necessaria est spes diuinæ misericordiæ, vt patet ex illo Rom 8. Spe salui facti sumus, & rectè docet Ambr. lib. 1. de Pœtentia c. 1. his verbis, Nemo potest bene agere pœnitentiam, nisi qui sperauerit indulgentiam. Et ratio est, quia qui considerat peccata sua, & credit digna esse supplicio, noc moueretur ad iustificationem, nisi spem diuinæ misericordiæ conciperet. Potest tamen Deus extraordinariè mouere aliquem immediatè post actum fidei, ad actum perfectum amoris Dei, qui est vltima dispositio ad gratiam, absque actu formali timoris Dei aut spei.

Denique dilectio Dei, est dispositio ad iustitiam, vt intelligitur ex illo Lucæ 7. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum; & quia non censetur diligere Deum, nisi qui vult omnia illius mandata seruare, & peccata opposita fugere, hinc tandem propositum seruandi mandata & peccata fugiendi, ad iustificationem requiritur.

Resolutio IV. Dispositio vltima ad gratiam sanctificantem non procedit effectiuè ab ipsis habitibus gratiam comitantibus, sed ab auxilio quodam actuali diuinitus immisso] Probatur. 1. nam id quod disponit subiectum ad formam aliquam recipiendam, ita vt hæc ex illo educatur, non potest effectiuè ab illa forma pendere; siqui-

dem talis diſpoſitio debet priùs natura exiſtere, quàm exiſtat forma illa ad quam ſubiectum præparat, ſicque repugnat quòd effectiuè ab illa dependeat. Cùm ergo diſpoſitio vltima verè animam præparet, vt gratiam habitualem recipiat, non quomodocunque, ſed ita vt gratia ex illa educatur, conſequens eſt diſpoſitionem illam non poſſe à gratia habituali, aut ab habitibus ſupernaturalibus cum ea infuſis effectiuè pendere.

Probatur 2. Nam vltima diſpoſitio ad gratiam habitualem effectiuè procedit à gratia excitante & adiuuante, vt patet ex Concilio Trid. ſeſſ 6. c. 5. ergo non procedit ab ipſis habitibus gratiæ; ſequela patet, quia per gratiam actualem liberum arbitrium ſufficienter conſtituitur in actu primo ad operandum ſupernaturaliter, ſine vllius habitus conſortio, vt c. 6. oſtenſum eſt.

Dices 1. Deus efficere ſolet id quod magis congruit naturis rerum, ſed magis conſentaneum eſt naturæ actus ſupernaturalis, vt producatur per habitum ſupernaturalem; quàm ſecus, ergo ita fieri dicendum eſt. Reſpondeo minorem veram eſſe de actu qui fit, poſtquam habitus productus eſt; falſam autem de actu qui ſubiectum diſponit, vt in eo producatur habitus.

Dices 2. Vltima diſpoſitio ad gratiam eſt de condigno meritoria primæ gloriæ, ergo procedit ab eadem gratia. Non ſequitur, quia etſi actus ille non procedat effectiuè à gratia habituali, ab ea tamen ſuperueniente veluti formatur, & dignitatem quandam

moralem

moralem accipit, ratione cuius sit dignus vita æterna.& ad eam acceptatur.

Dices 3. si contritio non procedit effectiuè à gratia habituali sed illi in priori naturæ supponitur, sequitur remissionem peccatorum fieri in anima priùs natura quàm illi gratia infundatur; siquidem contritio ipsa habet vim formaliter expellendi peccata, cum animam ab iis perfectè auertat. Negatur id sequi, licet enim contritio, sit perfecta dispositio ad expulsionem peccatorum: non tamen vi sua expellit formaliter, vt dicemus cap. sequenti.

Hîc nota ad maiorem dictorum intelligentiam, eodem instanti temporis quo vltima dispositio existit, gratiam habitualem infundi; hoc enim est proprium vltimæ dispositionis vt eam forma consequatur, cùm nulla ratio sit cur productio formæ vlteriùs differri debeat; & aliùnde Deus qui est fidelissimus in implendis promissis, gratiam homini promiserit sub conditione talis dispositionis. Vnde etsi actus vltimo disponens ad gratiam sanctificantem, vt sic sit illâ prior naturæ ordine, quia est causa illius: si tamen spectetur vt à gratia, in posteriori signo rationis infusa, formatur, & valorem accipit, sub eo respectu est gratia posterior naturæ ordine.

Resolutio V. Non potest homo certò scire, certitudine fidei diuinæ se iustum esse, potest tamen certitudinem quandam moralem habere de sua iustitia.] Prima pars est de fide, definita in Conc. Trident. sess. 6 cap. 9. & can. 14. contra Lutherum, & Caluinum,

num. Probatur autem primò ex verbis illis Eccles. 9. Sunt iusti atque sapientes & opera eorum in manu Dei, & tamen nescit homo, scilicet iustus; vtrum odio, vel amore dignus sit, sed omnia in futurum seruantur incerta, eò quòd omnia æquè eueniant iusto, & impio. Et ex 1. Cor. 4. vbi Paulus, Neque meipsum (inquit) iudico, nihil enim mihi conscius sum: sed non in hoc iustificatus sum, qui autem iudicat me, Dominus est. Ex quibus verbis constat, quamuis aliquis nullius peccati conscientiam habeat: non propterea eum iustum esse coram Dei iudicio: quia nimirum vt ait Basilius Constitution. Monastic. cap. 2. cum multis in rebus offendamus Deum, maiorem tamen offensorum partem ne intelligimus quid m.

Probatur 2. nam illud tantum fide diuina credimus, quod immediatè, & in se à Deo reuelatum est; sed quòd iste aut ille particularis homo sit iustus, nullibi in Scriptura, aut aliàs sufficienter à Deo reuelatum est. ergo, &c. Neque dicas hanc specialem reuelationem contineri æquiualenter in promissionibus; generalibus; siquidem in his promissionibus continentur quædam conditiones ad iustificationem necessariæ, nimirum illæ de quibus antè dictum est: nemo autem certus esse potest fide diuina, se eiusmodi conditiones apposuisse.

Secunda pars ostenditur, quia etsi ordinariè homines iusti non habeant nisi probabilitatem aliquam coniecturalem, & cum

actuali

actuali formidine coniunctam, de sua iustitia: non tamen repugnat quin viri perfectiores moraliter sint certi de sua iustitia ita vt de ea actu non formident, saltem vt plurimum, sed suaui quadam pace, & securitate conscientiæ perfruantur. Hoc enim vel ipsa experientia in plerisque viris sanctis ostendit, & ratio idipsum suadet, quia cùm satis constet non stare per Deum, quin homo iustus sit, ipsique gratus, si quis gratiæ auxiliis magno studio cooperatur, mandata omnia diuina sedulò, diúque obseruat, & peccata omnia etiam leuissima fugit, ille meritò certus esse potest moraliter, seu citra vllam actualem formidinem, de sua iustitia.

Quamquam tamen illa certitudo tanta non est, de lege ordinaria, vt omnem formidinem etiam possibilem excludat; quia cum non sumatur ex reuelatione diuina, aut ex rei euidentia, non est talis simpliciter, vt ei falsum subesse nequeat. Imò interdum contingit, vt viri sanctiores minùs sint certi de sua iustitia magisque formident, vt patet in Hilarione qui, referente Hieronymo, morti proximus in hæc verba prorupit. Egredere quid times? Egredere anima mea, quid dubitas? septuaginta propè annis Deo seruisti, & mortem times?

Dices 1. ex Paulo ad Rom. 8. Ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filij Dei. Respondeo, Spiritum sanctum illud testari, quando vt oportet clamamus, Abba Pater: at non est certum ex fide,

fide, an apponamus conditionem his verbis subintellectam.

Dices 2. Plerique Patres non obscurè indicant, homines posse esse certos de sua iustitia. Respondeo eos non loqui de certitudine fidei, sed de coniecturali, aut morali, quam nos admittimus.

Dices 3. Quando pœnitens absoluitur certò debet credere, verba à Sacerdote prolata esse vera, adeóq; remissa sibi esse peccata, Respondeo pœnitentem debere credere, se à Sacerdote fuisse absolutum, ex hypothesi quòd ille verè sit Sacerdos, & habuerit intentionem eum absoluendi, & ipse adhibuerit quæcunque sunt necessaria ad debitam confessionem; at ista omnia certò constare non possunt, vt perspicuum est.

CAPVT X.

De effectu formali gratiæ, seu de iustificatione.

RESolutio I. Homo est formaliter iustus per formam gratiæ ipsi intrinsecam, per quam verè ipsius peccata tollũtur]Prima pars est definita in Concil. Trid. sess. 6. cap. 7. contra recentiores hæreticos qui affirmant, hominem esse iustum non per iustitiam ipsi inhærentem, sed per iustitiam Christi ipsi à Deo misericorditer imputatam. Probatur autem primo ex Paulo ad Rom. 5. vbi ait, quòd sicut per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per vnius obedientiam iusti

con

constituentur multi: sed ita per primum hominem peccatores constituti sumus, vt vera iniustitia in nobis inhæreat; ergo per Christum ita iusti constituimur vt vera & intrinseca iustitia nobis insit. Idem ex aliis plerisque locis colligitur.

Probatur 2. ex Augustino qui in ea verba Ps. 98. Iustitiam & iudicium in Iacob, &c. Verè, inquit, exaltate, bene exaltate, laudemus & exaltemus illum qui fecit ipsam iustitiam quam habemus, ipse in nobis fecit. Quis enim in nobis fecit iustitiam, nisi qui nos iustificauit? Nos ergo impij, ille iustificator, quando & ipsam iustitiam ipse in nobis fecit, qua illi placeamus. Similia habent alij Patres.

Probatur 3. Nam homo iustificatus verè iustus est, vt patet ex Scriptura, & Patribus; at non potest dici verè iustus, per iustitiam aliquam extrisecam, sed tantum per internam ipsius animæ inhærentem; sicut non potest quis verè dici albus, per albedinē existentē in alio, sed per eam duntaxat quæ ipsi inest. Aut ergo dicendum est hominem, etiam postquam iustificatus est, non esse verè iustum, aut certè ita denominari per veram aliquam iustitiam intrinsecam.

Confirmatur, nam ex sententia hæreticorum, in iustificatione hominum peccata verè non tolluntur, sed tantùm teguntur per iustitiam Christi, ipsis imputatam, ne in iudicio Dei appareant: Vnde fit vt homo verè sit peccator, immundus & iniustus; fieri autem nequit, vt qui talis est, per iustitiam alterius ipsi imputatam iustus appelletur; denomi

denominatio enim potiùs est sumenda ab iniustitia quæ ipsi intrinseca est, quam à iustitia illi extrinseca.

Dices 1. ex Paulo 1. Cor. 1. Christum factum esse nobis sapientiam à Deo, & iustificationem, & sanctificationem, & redemptionem. Respondeo Apostolum nihil aliud velle, quàm Christum factum esse nobis iustificatorem, redemptorem, &c. seu causam & authorem veræ iustitiæ, & redemptionis.

Dices 2. eos Christo iniuriam inferre, qui aliam sibi præter Christi iustitiam arrogant. Respondeo hoc verum esse, si quis sibi tribuat iustitiam aliquam, quæ à Christi iustitia non fluxerit, falsum autem si totam suam iustitiam & sanctitatem, in iustitiam & merita Christi referat.

Secunda pars sequitur ex dictis, quia cùm homo post iustificationem verè iustus sit per iustitiam internam, non possit autem eo modo esse iustus, nisi peccata illius verè deleta sint, consequens est in iustificatione peccata verè tolli, ita vt ampliùs non remaneant quoad aliquam rationem culpæ. Vnde Scriptura ait peccata deleri, proiici, ablui, tolli, dissolui, exhauriri, &c. quibus loquendi modis apertè indicat, ea post iustificationem non remanere.

Et sanè si peccata non tollerentur, sed semper remanerent, non esset in Ecclesia donum remissionis peccatorum, contra illud ex Symb. Apost. Credo remissionem peccatorum, & illud Ioan. 18. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Quare Concil.

cil. Trident. sess. 5. in decreto de peccato originali parag. vlt. damnat eos qui dicunt, per gratiam quæ in Baptismo confertur, non tolli totum id quod in peccato originali veram, & propriam rationem habet peccati, sed illud tantum radi, aut non imputari. Idem autem dicendum est ob paritatem rationis de peccatis mortalibus, vt etiam intelligi potest ex iis quæ de iustificatione habentur sess. 6. c. 4. & 7.

Dices Prophetam Psalmo. 31. eos pronunciare beatos, quorum tecta sunt peccata. Respondeo eum apertè loqui, vt patet ex verbis antecedentibus, de peccatis remissis, quæ proinde dicuntur tecta, eodem sensu quo aliàs dicitur Deus iniquitatum præteritarum non recordari, aut post tergum proiicere omnia peccata; quia scilicet cùm planè remissa sint, Deus ea ampliùs non videt ad vindictam de iis sumendam.

Resolutio II. Renouatio interna quæ fit per gratiam, est mutatio aliquo modo distincta à remissione peccatorum, & quodammodo connaturaliter cum ea coniuncta.] Prima pars probatur, quia potest interdum reperiri renouatio interna per gratiam, sine remissione peccatorum, vt patet in modo quo Angeli, & primi parentes initio iustificati fuere; ergo inter illas mutationes est aliqua distinctio. Confirmatur, nam vbi sunt termini distincti, ibi sunt mutationes distinctæ; at infusio gratiæ est mutatio à priuatione gratiæ, ad esse gratiæ; remissio verò peccati, mutatio ab esse peccati, ad non esse illius.

Dices,quilibet effectus formalis exigit suam causam formalem, ergo si ibi sunt duæ mutationes,non erit vna tantum causa formalis iustificationis contra Tridentinum,sess.6 cap. 7. Respondeo antecedens falsum esse de duobus effectibus formalibus subordinatis, quorum vnus est positiuus,alter priuatiuus; idem enim calor qui expellit frigus, facit formaliter subiectum calidum,& simul non frigidum.

Secunda pars ostenditur,quia gratia etsi non præcisè vt est talis entitas physica, tamen spectata iuxta varios effectus morales quos ex statuto Dei,congruenter ad suam naturam adiunctos habet,dicit quandam naturalem repugnantiam cum peccato mortali;quatenus gratia constituit hominem filium Dei adoptiuum, hæredem regni cœlestis, amicum Dei, iustum, sanctum,&c.peccatum verò è contrà illum constituit filium diaboli,reum æternæ pœnæ, & consequenter iure regni cœlestis orbatum; item Dei inimicum, iniustum, immundum, &c. Hinc autem sequitur, infusionem gratiæ esse mutationem quodammodo connaturaliter coniunctam, cum remissione peccatorum.

Quo loco Aduerte 1. inter infusionem gratiæ, & remissionem peccati non intercedere tempus, sed vtramque mutationem simul peragi, ita vt eodem momento quo homo gratiam recipit, illius peccata quoad culpam deleantur. Hoc satis colligitur ex iam dictis, ac præterea ostenditur, quia aliàs sequeretur hominem simul esse in statu gra-

tiæ, & peccati, quod repugnat saltem de lege ordinaria.

Aduerte 2. Infusionem gratiæ esse priorem natura expulsione peccati, in genere causæ formalis, eò quòd gratia peccatum expellit, expulsionem verò peccati dici posse priorem infusione gratiæ, in genere causæ materialis & dispositiuæ, quia cùm peccatum impediat receptionem gratiæ, illius expulsio subiectum quodammodo disponit ad gratiam recipiendam.

Resolutio III. [Nullus actus quantumuis perfectus est causa formalis iustificationis.] Probatur 1. quia actus cõtritionis, amoris Dei, aliique iustificationem antecedentes sunt quædam dispositiones ad eam necessariæ, vt dictum est cap. 9. ergo nullus ex iis actibus est causa formalis iustificationis: sequela patet, quia sicut dispositio non disponit ad seipsam, sed ad formam distinctam; ita non disponit ad effectum suum formalem, sed ad effectum alterius.

Probatur 2. nam iustificatio est beneficium distinctum ab actu contritionis, & consequenter à quouis alio actu: ergo non est effectus formalis illius. Antecedens colligitur tum ex verbis illis Petri Actor. 3. Pœnitemini, & conuertimini vt deleantur peccata vestra, tum ex illis Prophetæ Ps. 32. Dixi, confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei; sequela ostenditur, quia qui dat causam formalem, necessariò confert effectum formalem, cùm vnum non possit esse sine alio.

Probatur 3. nam in iustificatione gratia habitualis infunditur, eáque habet sufficientem vim formaliter expellendi peccata, ergo frustrà dicis actum aliquem esse causam formalem iustificationis, & remissionis peccatorum. Confirmatur, nam ex Trident. sess. 6. cap. 7. remissio peccatorum fit in homine, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum; Deus solus est causa efficiens iustificationis, vnica duntaxat est causa illius formalis, ac tandem Baptismo renati debent acceptam iustitiam conseruare candidam, & immaculatam vt eam perferant ante tribunal Christi. Quæ & similia stare non possent, si contritio aliusve actus esset causa formalis iustificationis.

Dices 1. ex Scriptura, & Patribus, constat charitatem actualem esse perfectam iustitiam & sanctitatem, contritionem animam sanare, Deoque reconciliare, &c. Respondeo 1. Patres vt plurimum loqui de charitate habituali. 2. etsi de actuali agant, non debere ita intelligi vt velint, charitatem esse formam iustificantem, sed tantum causam materialem, seu dispositiuam, quatenus perfectè disponit ad gratiam, qua peccata remittuntur. Et idem dic de contritione actuali.

Dices 2. ex Trident. sess. 6. cap. 14. pœnam æternam vel Sacramento, vel Sacramenti voto remitti vnà cum culpa: hoc autem votum includitur in contritione, vt tradit idem Concilium sess. 14. cap. 4. ergo contritio habet vim formaliter remittendi peccata. Verùm nulla est consequentia, aliàs æquè conclu

concluderes, ipſum Sacramentum formaliter iuſtificare & peccata remittere, quod tamen apertè falſum eſt. Itaque peccata remittuntur per Sacramentum,& per votum illius;,per Sacramentum, vt per cauſam efficientem moralem; per votum verò in contritione incluſum, vt per optimam diſpoſitionem,qua poſita infallibiliter peccata remittuntur.

Dices 3. viſio beatifica habet vim formaliter expellendi peccata, quia cum ſumma fœlicitate non poteſt eſſe miſeria aliqua, maximè miſeria peccati;ergo idem dicendum de actu charitatis, quia eſt perfecta auerſio à peccato, & conuerſio ad Deum. Reſpondeo antecedens negari poſſe, & ad illius probationem dicendum, aliquam miſeriam conſiſtere poſſe cum, beatitudine, quæ non abſolutè, ſed tantum eſſentialiter completa eſt, vt ſi monoculus, aut claudus videret Deum.

Dices 4. qui amat Deum ſuper omnia ad eum perfectiſſimè conuertitur, eique formaliter adhæret;ergo per illum amorem formaliter tollitur peccatum, quod formaliter eſt auerſio à Deo. Non ſequitur, quia illa conuerſio non eſt ſatisfactoria de condigno, pro iniuria diuina, propter improportionem quæ eſt inter perſonam ſatisfacientem,& læſam, vt lib. 2. dictum.

Reſolutio IV Peccatum mortale de potentia abſoluta remitti poteſt; ſine vlla phyſica mutatione peccatoris.] Probatur, quia ſi neceſſaria eſſet mutatio phyſica,ea deberet fieri per actum aut per habitum; at neutrum

dici poteſt, non primum, quia actus non prærequiritur ad expulſionem peccati, niſi vt quædam diſpoſitio illius; at poteſt Deus abſolutè conferre formam aliquam, ſine præuia diſpotione ad illam, præſertim ſi talis diſpoſitio non ſit niſi moralis vt hîc contingit.

Non etiam ſecundum; quia etſi gratia habitualis naturaliter habeat quandam repugnantiam cum peccato mortali, non tamen tale peccatum eſt formaliter priuatio gratiæ habitualis, vt patet; tum qui homo conſtitutus in puris naturalibus peccare poſſet, neque tunc priuaretur gratia habituali, tum quia poteſt Deus iuſtum priuare gratia habituali, cum tamen nequeat eſſe author peccati, vt eſſet, ſi peccatum in ea priuatione conſiſteret. Quare nulla eſt ratio cur non poſſit peccatum tolli, etſi gratia ſanctificans non infundatur.

Probatur 2. Nam peccatum eſſentialiter ſpectatum eſt macula quædam moralis, ex actu præcedenti in anima habitualiter remanens; ergo non requiritur abſolutè ad remiſſionem illius, niſi mutatio moralis. Vnde non requiritur mutatio vlla phyſica in peccatore, ſiue per actus ab eo elicitos, ſiue per habitus gratiæ infuſos, ſed ſola condonatio Dei ad talem effectum erit ſufficiens. Quemadmodum ad remiſſionem iniuriæ inter homines, ſatis eſt quòd læſus eam condonet, etſi qui læſit ipſe nullo modo phyſicè mutetur.

Dices 1. Peccatum remitti non poteſt, quandiu homo manet conuerſus ad creaturam, & auerſus à Deo. At ſemper auerſus

erit

erit à Deo, nisi mutetur, hæcque mutatio saltem actum aliquem exigit. Respondeo sufficere mutationem moralem, quæ per solam Dei condonationem fieri potest, vt iam homo non dicatur auersus à Deo.

Dices 2. si peccatum remitti potest sine actu, aut habitu, sequitur illud posse remitti per solam non imputationem, quæ est hæreticorum sententia damnata in Concil. Trident. sess. 6. cap. 7. & can. 1. Respondeo hæreticos loqui de facto, & de non imputatione peccati remanentis, & verè non remissi; nos autem agimus de possibili, & de vera remissione qua peccatum tollatur.

Resolutio V. De potentia absoluta gratia habitualis potest simul esse in eodem subiecto cum peccato mortali, siue actuali, siue habituali.] Prior pars probatur, tum quia quando homo actu peccat, gratia non potest desinere in eo esse nisi per subtractionem concursus diuini; at potest Deus absolutè non denegare suum concursum gratiæ, tum quia peccatum actuale est aliquid positiuum, & non priuatio gratiæ, quare nulla ratio est cur diuinitus simul cum gratia conseruari non possit.

Posterior pars ex dictis colligitur, nam si dum homo actu peccat, potest Deus in eo conseruare gratiam, quare idem non poterit post transactum actuale peccatum? Eo vel maximè quia peccatum habituale non tam est Deo iniuriosum, quàm actuale, eò quòd actuale est per se & directè voluntarium, habituale verò per denominationem ab actuali, duntaxat.

Dices 1. in eo casu idem homo simul esset iustus & iniustus, Deo gratus & ingratus, quod planè implicat. Respondeo assumptum falsum esse, nam vt quis dicatur iustus non sufficit qualiscumque iustitia, sed ea tantum quæ coniuncta est cum expulsione omnis iniustitiæ: sicut etiam vt quis Deo gratus censeatur, necesse est vt nihil in se habeat, per quod exosus sit. In dicta ergo hypothesi homo esset simpliciter iniustus, & Deo exosus, iustus verò, & Deo gratus secundum quid.

Dices 2. amicitia & inimicitia non possunt esse simul respectu eiusdem, atqui gratia est amicitia inter nos & Deum, peccatum verò inimicitia, ergo, &c. Respondeo minorem non esse veram in sensu formali, sed tantùm quatenus gratia est signum amicitiæ Dei erga nos, peccatum verò ex se prouocat inimicitiam Dei in nos; at non repugnat quòd iniurij simus erga aliquem; & quòd ille nos aliquo afficiat beneficio.

Dices 3. repugnat quòd aliquis simul sit beatus, & damnatus, ergo & quod simul sit in gratia, & in peccato constitutus. Respondeo non sequi, nam beatitudo dicit formaliter exclusionem omnis miseriæ, & pœnæ, illius præsertim quæ ad statum damnatorum pertinet; at non ita gratia habitualis dicit formaliter exclusionem peccati aut vice versa. Quare si aliquis haberet simul gratiam, & peccatum, ad prouidentiam diuinam spectaret impedire, ne in eo moreretur.

Dices 4. non potest esse causa formalis sine

ne effectu formali, ergo si gratia potest esse cum peccato, sequitur eam non esse causam formalem remissionis peccatorum. Respondeo hinc tantùm sequi, gratiam præcisè quoad suam entitatem spectatam, non esse causam formalem remissionis peccatorum, sed tantum spectatam vt habet quosdam effectus morales; cum peccato incompossibiles.

CAPVT XI.

De conditionibus ad meritum necessariis.

RESolutio I. Datum vnum aliquod hominis meritum apud Deum, consistens in aliquo actu libero, quique ex auxilio gratiæ procedat.] Prima pars probatur euidenter ex Script. quæ aliquando operibus humanis meritum tribuit, vt cum Eccli. 16. dicitur. Misericordia facit vnicuique locum secundum meritum operum suorum. Aliàs docet iustorum operibus respondere mercedem apud Deum, vt patet ex verbis illis Matth. 5. Gaudete & exultate quoniam merces vestra copiosa est in cœlis: at merces respondet meritis. Hæc porrò intellige de operibus bonis & honestis, cùm mala pœnam mereantur non præmium.

Neque dicas cũ hæreticis, hinc merita Christi obscurari: hoc enim falsum est, quin potiùs sicut illustratur potentia Dei, ex eo quòd rebus creatis potestatem agendi dederit; ita illustrantur merita Christi quatenus ex iis virtus merendi præmia æterna in nos profluxit.

Secunda pars ostenditur, tum ex Eccli. 31. vbi dicitur bona iusti stabilita esse in Domino, quia potuit transgredi & non est transgressus; facere mala & non fecit; tum ex vulgari illo Hieronymi testimonio lib. 2. contra Iouinianum, Liberi arbitrij nos condidit Deus, nec ad vitia, nec ad virtutes necessitate trahimur; alioqui vbi necessitas, nec corona, nec damnatio est; tum quia qui meretur præmium, aliquid suum dat, at non nisi opus liberum est hominis, cùm in alia dominium non habeat; tum denique quia sicut nemo puniri solet pro malo quod vitare non potuit: ita nec præmiari pro bono quod ex necessitate patrauit.

Vbi nota 1. etsi non nisi actiones liberæ possint acceptari ad meritum vitæ æternæ, non liberas tamen posse acceptari ad vitam æternam: vt patet in morte Innocentium, quam Deus acceptauit ad gloriam martyribus debitam.

Nota 2. non esse necessariam ad meritum libertatem quoad specificationem inter bonum & malum, sed sufficere libertatem quoad exercitium actus, & quoad specificationem inter diuersa bona, vt patet exemplo Christi qui liberè agebat, etsi peccare non posset.

Tertia pars ostenditur, tum ex verbis illis Christi Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere, id est, vt explicant Patres, sine meo auxilio nihil potestis operari, quod ad vitam æternam conducat. Tum quia Conciliorum, & Patrum communis vox est, omnia nostra merita esse Dei dona cuisque gratia præue

præueniri: tum denique quia gratiam actualem generatim necessariam esse ad opera pietatis, ex supradictis de necessitate gratiæ perspicuum relinquitur.

Dices 1. qui dederit potum aquæ frigidæ, non perdet mercedem, Matth. 10. at hoc fieri potest sine auxilio gratiæ. Respondeo ibi agi de eo qui potum aquæ dederit discipulo, in quantum discipulo, adeóque ex affectu erga Christum, vt ex Marci 9. clariùs intelligi potest.

Dices 2. homo meretur seruando præcepta, at si non omnia, aliqua saltem præcepta seruari possunt sine auxilio gratiæ. Respondeo hominem mereri seruando præcepta, si adsint conditiones ad meritum necessariæ, quarum vna est vt opus fiat ex gratiæ auxilio. Aliàs similiter concludi posset, ad meritum non requiri gratiam sanctificantem, cùm sine illa quædam præcepta seruari possint.

Resolutio II. Ad meritum non requiritur vt sit opus à charitate elicitum, vel imperatum.] Prior pars probatur 1. tum quia Scriptura generatim tribuit meritum bonis iustorum operibus; vt cùm 1. Cor. 3. dicitur: Vnusquisque propriam mercedem accipiet, secundum suum laborem. Et Hebr. 6. Non est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri. Immeritò autem hæc & similia quis restringet ad actus ex sola charitate procedentes.

Secundò quia Concil. Trident. sess. 6. cap. 16. statuit, nihil ipsis iustificatis ampliùs deesse, quominùs illis operibus quæ in Deo

ſunt facta diuinæ legi ſatisfeciſſe, & vitam æternam verè promeruiſſe cenſeantur. Dici autem non poteſt, hæc verba intelligi de ſolis actibus charitatis, cum etiam actus aliarum virtutum ad ſatisfaciendum diuinæ legi ſint neceſſarij.

Poſterior pars ex priori colligitur, nàm Scriptura, & Concilium agunt de bonis operibus iuſti factis ex Chriſti auxilio, & per quæ præcepta diuina ſeruantur: Iſta autem non poſſunt verificari, de ſolis operibus à charitate elicitis, vel imperatis, cùm alia pleraque oriantur ex gratiæ auxilio, & per ea præcepta diuina ſeruentur.

Dices 1. Scriptura indicat alia opera non mereri, niſi quatenus oriuntur ex charitate; vt cùm promittit mercedem tribuenti diſcipulo potum aquæ, ex charitate Chriſti. Reſpondeo eleemoſynam quæ fit ex charitate Chriſti, eſſe valde meritoriam; non tamen requiri vt ſit meritoria, quod fiat ex tali charitate, ſed ſatis eſſe quòd cum illa fiat.

Dices 2. vt opus ſit meritorium debet referri in Deum, vt in finem ſupernaturalem; at nequit habere eiuſmodi relationem, niſi ex charitate fiat. Reſpondeo minorem falſam eſſe, nam quemadmodum res quæ à Deo procedunt vt authore naturæ, ad eundem redeunt vt ad finem naturalem; ita cùm in homine præter charitatem, ſint varij actus ſupernaturales, qui conſequenter à Deo vt authore ſupernaturali procedunt, dicendum eſt eiuſmodi actus ex ſe, & ſine relatione alterius virtutis, ad Deum vt ad finem ſupernaturalem tendere.

Reſo

Resolutio III. Ad proprium meritum requiritur ex parte operantis, gratia sanctificans, & status viatoris]Prima pas probatur, tum ex illo Pauli 1. Cor. 13. Charitatem autem si non habuero, nihil sum; & ad Galat. 5. In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur

Tum ex Concil. Trid. sess. 6. c. 16. vbi multipliciter indicatur, non nisi opera iusti esse meritoria, vt cùm in ipso capitis titulo meritum vocatur fructus iustificationis & posteà in discursu cum dicitur, vitam æternam esse mercedem, bonis operibus filiorum Dei reddendam. Quibus consentanea passim tradunt Patres, quorum verba prætereo.

1. Tum quia valor operis non tantùm sumitur à conditione, & natura ipsius operis, sed etiam à circunstantia personæ operantis, vt patet experientia & in Christi operibus lib. 2. obseruauimus. Quare vt homo gloriam æternam, condignè mereatur non sufficit quòd opus habeat quandam proportionem cum tali præmio, sed etiam requiritur vt ipse ad statum supernaturalem euehatur, quod fit per gratiam sanctificantem Accedit quòd cùm homo in hoc statu carens gratia versetur in peccato, ac proinde sit exosus Deo, fieri nequit vt gloriam æternam apud illum de condigno mereatur. Maximè quia eo ipso deberet mereri remissionem peccati, ipsamque gratiam sanctificantem, quod tamen esse impossibile constat ex Conc. Trid. sess. 6. cap. 8.

Secunda

Secunda pars colligitur ex variis Scripturæ testimoniis, addita Patrum, & Theologorum expositione, vt cum dicitur Eccles. 11. Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit. ad Timoth. 5. Omnes nos oportet manifestari ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque prout gessit in corpore suo, siue bonum, siue malum. Et ad Gal. 6 cùm tempus habemus operemur bonum ad omnes, &c.

Ratio autem sumi debet ex ordinatione Dei, qui non aliis quàm viatoribus promisit præmium, cum enim multa opera non viatorum possint esse bona, libera, & supernaturalia; nulla est ratio cur ea non sint meritoria, nisi quia Deus nullum præmium promisit eiusmodi operibus.

Nota vt quis mereatur, non sufficere quòd sit viator, seu quod adhuc ad terminum viæ non peruenerit, sed prætereà requiri, vt hîc viuat conditione mortali. Quod addo, ex communiori sententia propter Enoch, & Eliam, qui etsi mortui non sint, sed translati, cum tamen non viuant conditione mortali, verisimile est eos extra statum merendi constitutos esse, ne alioqui dicere cogamur, eos tandem ad gloriam quandam immensam, meritis propè infinitis respondentem aliquando esse euehendos.

Resolutio IV. Etsi opera hominis iusti habeant ex se quandam condignitatem cum præmio, non tamen propriè illud de condigno merentur, sine aliqua promissione, aut pacto

pacto Dei.] Prima pars probatur, quia opera meritoria iusti sunt supernaturalia, & procedunt à filio Dei adoptiuo; quare habent proportionem quandam cum præmio supernaturali gloriæ æternæ, quæ est hæreditas filiorum Dei.

Secunda pars ostenditur, tum qui meretur aliquid de condigno, acquirit verum ius ad habendum præmium: at non potest homo verum aliquod ius acquirere in gloriam æternam, sine promissione Dei, sicut nequit operarius laborans in vinea patrisfamilias, habere ius ad obtinendam mercedem ex bonis illius, nisi promissio aliqua, aut pactum inter illos intercesserit, tum quia nequidem ipsa Christi opera fuere meritoria citra promissionem Dei aliàs cùm ea ex se haberent valorem; & dignitatem infinitam, Christus omnibus hominibus de facto obtinuisset immensam gratiam & gloriam: tum denique, quia cum opera multa existentium in purgatorio, & in cœlo habeant conditiones ad verum meritum necessarias, dicendum est rationem cur non mereantur de facto, non aliam esse quàm, quia Deus non promisit præmium aliquod pro eiusmodi operibus.

Dices 1. Peccatum mortale pœnam æternam mereretur, etsi peccatum non accedat: ergo & bonum opus meretur gloriam, etsi non adsit promissio. Respondeo non sequi, & ratio discriminis est, quia in posteriori casu homo acquirit ius ad bona diuina, non in priori.

Dices 2. si ad meritum necessaria est promissio, non potuerunt antiqui Patres accipere

pere gratiam ex Christi meritis, cum nondum esset Christus cui fieret promissio. Respondeo non sequi, nam sicut meritum Christi mouere potuit, etsi nondum existeret nisi in præuisione Dei, ita etsi nondum essent conditiones ad illud necessariæ.

Dices, 3. Promissio Dei est extrinseca operi, quare non facit vt sit meritorium, sicut neque vt sit bonum. Respondeo promissionem non tribuere operi dignitatem, ipsam tamen rationem meriti in eo complere, quatenus facit vt operans habeat ius in præmium, quòd aliàs non haberet.

CAPVT XII.

De præmiis quæ cadunt sub meritum.

RESolutio I. Non potest peccator mereri de condigno gratiam sanctificantem, potest tamen eam mereri de congruo.] Prima pars probatur, tum ex verbis illis Concilij Trident. sess. 6. cap. 8. Gratis iustificari à Deo dicimur quia nihil eorum quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.

Tum quia si peccator de condigno meretur gratiam, hoc fit per dispositiones ad illam; at eiusmodi dispositiones ad id non sufficiunt, cum illæ, vel sint remotæ vel proximæ; & priores, tempore præcedant gratiam, ac proinde sint opera hominis Deo exosi, qui nihil apud eum condignè mereri potest

test ex supra dictis : posteriores verò etsi non tempore, saltem natura antecedant gratiam, sicque sint actus peccatoris, & inimici Dei meriti incapaces.

Dices, cùm in eodem instanti reali vltima dispositio informetur à gratia, ea poterit vt sic mereri aliquid de condigno Verùm quicquid de hoc sit, non sequitur actum illum mereri de facto eam gratiam qua formatur; cùm de lege ordinaria principium meriti non cadat sub meritum. Vnde etiam collige peccatorem non mereri de condigno remissionem peccatorum, cùm hæc non fiat nisi per gratiam sanctificantem.

Secunda pars ostenditur, nam cùm per actum contritionis, vel amoris Dei super omnia peccator se optimo modo disponat ad consequendam gratiam, & ad emergendum è statu peccati, hoc sufficit, vt Deus etsi non ex aliqua obligatione, tamen ex congruitate & decentia, teneatur illi gratiam infundere: sicut decens est vt homo valde diues pauperem iuuet, qui mediis licitis ad honestum statum è quo deiectus est, redire conatur. Et hoc confirmari potest ex Patribus, qui passim peccatoribus pœnitentibus tribuunt aliquod meritum, respectu remissionis peccatorum: id enim intelligendum est de merito congruo, cùm de condigno strictè sumpto explicari non possit.

Dices, gratia sanctificans gratis tribuitur ex antedictis : ergo non ex merito. Respondeo non sequi agendo de merito congruo, quia cum hoc non indicat obligationem, cum liberali & gratuita donatione consiste-

re

re potest, vt ex allato exemplo facilè intelligitur.

Neque dicas Deum teneri facere quidquid decens est, hoc enim falsum esse vel ex eo constat, quia si Deus saluaret omnes homines, aut crearet alios mundos, hoc per se loquendo valde decens esset: neutrum tamen facit, quia suppetunt causæ nobis ignotæ, cur id non faciat.

Resolutio II. Iustus potest mereri de condigno augmentum gratiæ sanctificantis, idque per actus etiam habitu gratiæ remissiores.] Prima pars probatur, tum ex Concil. Trid. sess. 6. can. 12. vbi anathema dicitur ei qui negauerit, iustificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, &c. tum quia opus hominis iusti potest habere omnes conditiones ad meritum de condigno necessarias, nempe libertatem, honestatem, & alias de quibus suprà.

Secunda pars ostenditur primò ex Trident. iam citato, quod agit generatim de bonis operibus iusti, quæ ab eo per Dei gratiam, & Christi meritum fiunt: at opera charitatis habitu remissiora sunt bona, fiuntque per Dei gratiam & Christi meritum.

Deinde meritum de condigno fundatur in dignitate specifica & substantiali operis: quæ petenda est ex ordine ad obiectum illius: ex intensione verò in se spectata, sumi potest tantum quidam accidentarius valor operis: quòd autem actus sit intensior, aut remissior habitu charitatis; hoc planè impertinens est ad dignitatem moralem ipsius actus: aliàs sequere

ſequeretur actum vt quatuor, eſſe meritorium in habente gratiam vt tria, actum verò vt nouem, nihil mereri in habente gratiam vt decem, quod certè ridiculum.

Nota 1. Etſi habitus naturales, vel acquiſiti non augeantur niſi per actus intenſiores ſupernaturales tamen augeri actus remiſſiores: & ratio diſcriminis eſt, quia actus naturales concurrunt phyſicè ad productionem, & augmentum habituũ naturalium: actus verò ſupernaturales non niſi moraliter, & meritoriè ad productionem, & augmentum ſupernaturalium, mouendo Deum vt eos in nobis producat, vel augeat.

Nota 2. augmentum gratiæ reſpondens actibus remiſſis, tribui homini ſtatim in hac vita, Deus enim fidelis eſt in ſeruandis promiſſis, quare cum promiſerit iuſto augmentum gratiæ, ex hypotheſi quòd benè operetur, nulla ratio eſt cur tali conditione poſita, præmium promiſſum in aliud tempus differat, præſertim cùm tunc iuſtus illius capax ſit.

Ac multò minùs credibile eſt quod aliqui dicunt, iuſtum mereri quidem augmentum gratiæ, & gloriæ per actus habitu remiſſiores, nũquam tamen illud recipere, niſi per actum intenſiorem ad hoc ſe diſponat: ſic enim, vt alia prætercam, ſequeretur eum qui poſt totam vitam in flagitiis actam, ad Deum conuerteretur per vnicum actum charitatis vt 6. fore æquè eſſentialiter beatum, ac illum qui cum vnico charitatis actu intenſo, vt 6. innumeros alios actus

actus bonos cuiuscunque generis, sed remissiores edidisset.

Resolutio III. Propriè loquendo non potest iustus mereri de condigno, aut etiam de congruo perseuerantiam] Prior pars probatur, nam hîc per perseuerantiam intelligimus auxilia omnia præuenientia, & comitantia per quæ iustus perseuerat in gratia diuina, vsque ad finem vitæ, quæque à puncto iustificationis illi tribuuntur. At quòd nequeat iustus omnia illa auxilia condignè mereri patet, tum quia vt mereatur debet habere auxilium efficax præuium ad opus meritorium, quodque sit causa illius; quare tale auxilium de lege saltem ordinaria mereri non potest; tum quia etsi præuentus sit tali auxilio, non potest de condigno mereri reliqua, quia aliàs iam certus esset de sua perseuerantia, neque ab ea vnquam excidere posset, quantumcunque illius vita protraheretur quod tamen admitti non potest.

Posterior pars ostenditur nam etiam ad meritum de congruo prærequiritur auxilium efficax, quod proinde sub illud cadere non potest quare cùm perseuerantia vt à nobis iam accipitur, complectatur omnia auxilia quæ tribuuntur iusto ab instanti iustificationis; repugnat quòd iustus per opera quæ post adeptam iustitiam elicit, eam vel de congruo mereatur.

Dices Augustinum oppositum docere lib. de Dono perseuerantiæ cap. 6. cùm ait; hoc ergo Dei donum [scilicet perseuerantiam] suppliciter emereri potest. Respondeo Augustinum non loqui de perseuerantia in dicto rigore,

rigore, ſed tantùm velle, hominem iuſtum præuentum iam auxiliis gratiæ, poſſe de cætero mereri ex congruitate, alia auxilia ad perſeuerandum neceſſaria.

Quod adhuc non ita intelligi debet, vt iuſtus per vnum, aut alterum actum bonum mereatur de congruo omnia auxilia, quæ ad perſeuerandum toto, eoque diuturno vitæ tempore ſunt neceſſaria; ſed ita vt per aliquem actum bonum poſſit impetrare auxilium ad alium actum, & per hunc ad tertium, ſicque deinceps vſque ad finem vitæ. Iſte enim modus obtinendi perſeuerantiam ſucceſſiuè, & veluti per partes, vt & magis ordinarius eſt, ita minùs patet iis incommodis quæ contra alium vrgeri poſſunt.

Reſolutio IV. Etſi iuſtus non poſſit de condigno mereri reparationem poſt lapſum, ex probabili tamen ſententia poteſt eam interdum mereri de congruo. Prior pars Probatur, tum quia ex dictis, non poteſt iuſtus condignè mereri ne cadat: ergo multò minùs vt reſurgat poſt lapſum: tum quia non poteſt iuſtus mereri reparationem poſt lapſum, niſi per opera bona, quæ exercet, quandiu iuſtus eſt: illa autem opera omnia ſuperueniente peccato lethali mortificantur, vt loquuntur Theologi, ita vt quandiu ſtatus ille durat, non habeant proximè ius iuſtitiæ erga Deum. Quare ſicut iuſtus non poteſt mereri de condigno vt Deus illi conferat gloriam, etſi poſteà in peccatum labatur: ita neque quòd tunc eum in ſuam amicitiam recipiat.

Poſterior pars oſtenditur, quia interdum accipit

accidit vt iustus, post longam in exercitio bonorum operum perseuerantiam, graui aliqua tentatione deuictus cadat in peccatum mortale: tunc autem est valde credibile, Deum ob tot præcedentia hominis merita moueri, ad conferendam illi gratiam efficacem, per quam à peccato resurgat. Confirmatur, nam vt plurimum eiusmodi homines à peccato suo resurgunt, adeoque recipiunt auxilium efficax ad conuersionem, citiùs quàm alij', cuius discriminis ratio ex eorum meritis antecedentibus non incongruè sumi potest.

Nota hanc doctrinam non debere extendi ad omnes qui à peccato resurgunt: cùm plerique post adeptam gratiam facilè in peccata ruant, & bona opera quæ ante lapsum exercent, non tanti momenti sint vt Deum, vel ex congruo moueant ad conferenda illis auxilia gratiæ, per quæ à peccato resurgant.

Verùm quòd nullus possit sibi etiam de congruo, mereri reparationem post lapsum, ea ratione à fortiori probatur: quia nequidem iustus potest alteri in peccato existenti mereri primam gratiam, propter impedimentum peccati. Respondeo, hanc suppositionem negari posse; cum omnes communiter sentiant, viros sanctos pro peccatoribus orantes, iis obtinere gratiam per quam conuertantur: dictumque illud Augustini in omnium ore versetur, nisi orasset Stephanus, Ecclesia Paulum non haberet.

Resolutio V. Probabile est posse hominem mereri de condigno primam gloriam,

tiam, per actum illum quo extra Sacramentum vltimatè ad gratiam habitualem disponitur.]
Probatur 1. quia etsi eiusmodi actus spectatus vt naturâ antecedit gratiam habitualem, non possit esse de condigno meritorius, quia sic est opus peccatoris: vt tamen in sequenti signo naturæ coniunctus est cum gratia sanctificante, & ab ea formatus, nil vetat quin de condigno mereamur primam gloriam: cum sit actus liber, honestus, supernaturalis, & hominis iam Deo grati, &c.

Probatur 2. quia aliàs sequeretur: nullum beatum totam gloriam ex meritis consequi: quod sane quicquid dicant aliqui, non valde cohæret cum Concil. Trident. sess. 6. can. 32. statuente, iustificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & augmentum gloriæ: vbi per vitam æternam, quam distinguit ab augmento gloriæ, non nisi ipsam primam gloriam essentialem intelligere potest. Sequela ostenditur, quia omnium consensu homo non meretur primam gloriam, per actus antecedentes, aut subsequentes iustificationem.

Dices 1. homo non meretur primam gratiam habitualem, ergo nec primam gloriam illi respondentem. Non sequitur, quia non repugnat quòd gloria debeatur homini, & titulo hæreditatis propter gratiam, & titulo meriti propter opus bonum.

Dices 2. quando iustus accipit ex merito augmentum gratiæ, non propterea opus illius fit magis meritorium: ergo similiter actus

actus contritionis per gratiam aduenientem non augetur in ratione meriti. Verùm non est par ratio, quia in priori casu actus iusti supponit gratiam sanctificantem, à qua suam dignitatem accepit, in posteriori verò gratia sanctificans non præcessit: quare non mirum est, quod ea quæ aduenit opus ipsum dignificet in ordine ad primam gloriam. Et hæc de Idea Theologiæ speculatiuæ, ad maiorem Iesu Christi, Virginisque Deiparæ gloriam, satis. Superest vt illud vsurpemus ex Aug. in fine librorum de Trinitate.

Domine Deus vnus, Deus Trinitas, quæcunque dixi in his libris de tuo, agnoscant & tui: si qua de meo, & tu ignosce, & tui. Amen.

FINIS.



INDEX LIBRORVM ET CAPITVM huius Ideæ.

LIBER I.

DE DEO.

Z

LIBER

LIBER II.

DE CHRISTO,

VBI,

De Mysteriis Trinitatis, & Incarnationis disseritur.

LIBER III.

DE ANGELIS

LIBER

LIBER

DE ANGELIS

LIBE

LIBER III.

DE ANGELIS

LIBER III.

DE ANGELIS

LIBER

LIBER III.

DE ANGELIS

LIBER

LIBER

LIBER II.

DE CHRISTO,

VBI,

De Myſteriis Trinitatis, & Incarnationis diſſeritur.

LIBER

LIBER III.

DE ANGELIS

LIBER

LIBER IV.

DE GRATIA.

FINIS.